This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

COURIER
BOOK BINDERY
Ann Arbor, Mich.

THE

PHILOSOPHICAL LIBRARY

OF

PROFESSOR GEORGE S. MORRIS,

PROFESSOR IN THE UNIVERSITY,
1870-1889.

Presented to the University of Michigan.

B
793
.F53
1865

Geschichte der neuern Philosophie

von

Kuno Fischer.

II.

Zweiter Band.

Leibniz und seine Schule.

Zweite neu bearbeitete Auflage.

Heidelberg.
Verlagsbuchhandlung von Friedrich Bassermann.

1867.

Les petites perceptions sont donc de plus grande efficace qu'on ne pense. C'est aussi par les perceptions insensibles, que j'explique cette admirable harmonie préétablie de l'âme et du corps et même de toutes les monades ou substances simples.

LEIBNIZ : Nouv. Ess. Avant-propos.

Vorrede zur zweiten Auflage.

Der erste Band der neuen Auflage dieses Werks führt in seinen beiden Abtheilungen den Gesammttitel: „Descartes und seine Schule". Im Anschluß an jene Ueberschrift und im Rückblick auf die Erklärungen über den Entwicklungsgang der neuen Philosophie, die ich in dem letzten Abschnitte der allgemeinen Einleitung gegeben habe, nenne ich diesen zweiten: „Leibniz und seine Schule". Was die nähere Begründung dieser Ueberschrift betrifft, so verweise ich auf die Vorrede zur ersten Auflage und auf den Inhalt des folgenden Werkes selbst.

Dieser zweite Band zerfällt in drei Bücher: das erste enthält Leibniz' Leben und Schriften, das zweite seine Lehre, das dritte die Fortbildung der Lehre oder die Entwicklungsstufen der deutschen Aufklärung.

Eine neue Bearbeitung nenne ich diese Auflage, weil in der That das erste Buch erst jetzt entstanden ist und durch seinen Umfang die Ausdehnung des frühern Werkes wohl um ein Drittel vermehrt hat. Die neuen, inzwischen erschienenen Ausgaben der Werke von Leibniz, welche Onno Klopp und Foucher de Careil

veranſtaltet haben, bieten, ſo weit ſie gediehen ſind, ein Material, das bei der vorliegenden Arbeit berückſichtigt und verwerthet ſein wollte. Darin lag die Veranlaſſung, das Leben des Philoſophen neu zu bearbeiten und in die biographiſche Darſtellung zugleich die Charakteriſtik und Entwicklung einer Reihe von Schriften aufzunehmen, die nicht gerade Leibniz' Syſtem betreffen, wohl aber zur richtigen Erkenntniß und Beurtheilung ſeiner Geiſtesart, ſeiner Lebensaufgaben, ſeines Zeitalters ſehr wichtige und erleuchtende Beiträge liefern. Ich konnte unmöglich das Leben eines Leibniz, des großen Begründers der deutſchen Philoſophie in der neuern Zeit, weniger eingehend und ausführlich behandeln, als ich das Leben Descartes' behandelt habe. Da noch dazu Leibniz' Leben um ſo viel reicher und mannigfaltiger iſt! Auch möchte ſchwerlich in der neuern Zeit ein zweiter philoſophiſcher Lebenslauf angetroffen werden, in dem ſich das Bild eines ganzen Zeitalters ſo deutlich und umfaſſend abſpiegelt, als in unſerm Leibniz die deutſche Zeit in der zweiten Hälfte des ſiebzehnten und im Anfange des vorigen Jahrhunderts. Um ein geſchichtlich volles Verſtändniß ſeiner Zeit und der Bedingungen ſeiner Philoſophie zu erreichen, wird es kaum ein beſſeres Mittel geben, als die genaue und gründliche Kenntniß ſeines Lebens.

Aber bei der außerordentlichen Mannigfaltigkeit der Aufgaben, mit denen er zugleich beſchäftigt, und der Richtungen, in denen er zugleich thätig war, fällt es dieſem Leben gegenüber ſchwer, einen klaren und geordneten Durchblick zu gewinnen. Will man hier rein chronologiſch verfahren und die Fäden ſo ver-

folgen, wie sie im Laufe der Jahre angeknüpft und fallen gelassen, dann wieder angeknüpft und wieder fallen gelassen werden, so kommt man in die Gefahr, sich den Gesammteindruck zu verwirren und den Verlauf gewisser Hauptbestrebungen, die sich, vielfach zerstückelt und unterbrochen, durch eine weite Lebensstrecke hindurchziehen, keineswegs deutlich zu sehen. Ich muß sagen, daß ich auch bei der verdienstvollen und dankenswerthen Arbeit Guhrauer's diesen Mangel eines klaren und die Materie sichtenden Durchblicks empfunden habe. Deßhalb bin ich bemüht gewesen, hier die gleichartigen Dinge, wie z. B. Leibniz' politische und kirchliche Bestrebungen, so viel als möglich zusammenzufassen, an einander zu rücken, in übersichtliche Gruppen zu sondern, ohne deßhalb die gegebenen Zeiträume zu verwirren; vielmehr habe ich innerhalb der jedesmaligen Lebensabschnitte die Dinge so zu sondern und zu gruppiren gesucht, wie es mir nöthig schien, um in die Betrachtung und das Verständniß dieses übermäßig erfüllten und zugleich vielfach zerstreuten und auseinander gezogenen Lebens Ordnung und Klarheit zu bringen.

Was die Darstellung der leibnizischen Lehre betrifft, so ist der Standpunkt des früheren Werks derselbe geblieben und ich habe hier keinen Grund gehabt, wie bei Descartes und Spinoza, in meiner Auffassung etwas zu ändern. In diesem Theile habe ich kaum andere Veränderungen als formelle vorgenommen, alles Episodische weggelassen, die unnöthigen Fremdwörter getilgt.

Dasselbe gilt auch von dem letzten Theile, der Leibniz' Schule behandelt. Er war in dem frühern Werk ein Capitel von unförmlichem Umfange; er ist in diesem ein Buch von ge-

drängter Kürze. Die Gründe, warum ich Leibniz' Schule so wenig nach den Grenzen und dem engen Maß der gewöhnlichen Schulphiloſophie beſtimmt, ihr Gebiet und die Reihe der leibnizischen Denker ſo weit ausgedehnt, ihre Ideenentwicklung ſo kurz zuſammengefaßt habe, ſind in dem Werke ſelbſt enthalten und zum Theil ſchon in der frühern Vorrede ausgeſprochen. Ich hatte zuerſt bei dieſer neuen Bearbeitung gerade für den letzten Theil eine größere Ausführlichkeit im Sinn, aber die Rückſicht auf den vermehrten Umfang des Werks nöthigte mich, dieſem Plane, der zugleich mein Wunſch war, zu entſagen.

Jena, den 22. März 1867.

Kuno Fiſcher.

Vorrede zur erſten Auflage.

Der vorhergehende Band dieſes Werks gehörte dem claſſiſchen Zeitalter der dogmatiſchen Philoſophie; der folgende wird dem der kritiſchen gewidmet ſein: in die Mitte zwiſchen beide fällt naturgemäß die Periode des Uebergangs von der einen zur andern, vorausgeſetzt, daß ein ſolcher Uebergang, eine ſolche allmähliche Annäherung zur kritiſchen Philoſophie von Seiten der dogmatiſchen in der That ſtattgefunden hat. Wenn es nun wirklich die deutſche Aufklärung iſt, die jenen Uebergang von Spinoza zu Kant in fortſchreitender Linie macht, wenn es nun wirklich Leibniz geweſen, der die deutſche Aufklärung in ihrem ganzen

Umfange begründet, so ist damit der Inhalt und die Stellung dieses zweiten Bandes bezeichnet.

Ueber den Plan und die Einrichtung dieses Buches bin ich dem Leser einige Erklärungen schuldig, die hier in dem Vorwort ihren geeigneten Platz finden mögen. Ich habe geflissentlich Leibniz und sein System mit der größten Ausführlichkeit und die folgenden Philosophen, welche zwischen Leibniz und Kant die vermittelnde Stufenreihe bilden, mit gedrängter Kürze in einem Abschnitt behandelt, um ohne Unterbrechung ihre geschichtliche Continuität so hell als möglich erscheinen zu lassen. Bei der festgesetzten Grenze des Buchs, die ich nicht zu weit überschreiten durfte, konnte ich nur auf diese Weise Leibniz und die Gruppe der folgenden, von ihm abhängigen Philosophen zu dem Gesammtbilde der deutschen Aufklärung ergänzen. Und es war meine vornehmlichste Aufgabe, dieses Gesammtbild zu treffen, so zu treffen, daß Zweierlei deutlich erhelle: einmal, welche Bedeutung in der Geschichte der Philosophie das Zeitalter der deutschen Aufklärung behauptet, und dann, in welchem Geiste dieses Zeitalter denkt, in welcher geschichtlichen Ordnung sich dieser Geist fortbildet. So sind Entwurf und Eintheilung des folgenden Werks von bestimmten Gesichtspunkten abhängig, die mir schon vor meiner Arbeit feststanden und während derselben unaufhörlich vorschwebten.

Das Gewicht der leibnizischen Philosophie liegt darin, daß sie in allen Punkten zwischen Spinoza und Kant Mitte und Uebergang bildet. Soll ihr geschichtlicher Charakter getroffen werden, so muß sie so erscheinen, daß sie zwischen der Vollendung

der dogmatiſchen und der Begründung der kritiſchen Philoſophie die große Differenz ausfüllt. Die Träger der deutſchen Aufklärung bilden in allen Punkten den Uebergang von Leibniz zu Kant: ſie müſſen ſo erſcheinen, daß ſie zwiſchen Beiden, dem Reformator der dogmatiſchen und dem Begründer der kritiſchen Philoſophie, die relativ kleine Differenz ausfüllen. Dieſe Träger der deutſchen Aufklärung ſind durchgängig von Leibniz beherrſcht, und wie verſchieden ihre Richtungen auch ſein mögen, ſo giebt es hier keinen Gegenſatz, der nicht in Leibniz ſelbſt vereinigt wäre: es ſind verſchiedene und entgegengeſetzte Aeſte eines und deſſelben Stammes, deſſen Wurzel der Urheber der Monadenlehre ausmacht. Giebt es unter den deutſchen Denkern zwiſchen Leibniz und Kant einen größern Gegenſatz als Wolf und Hamann? Iſt nicht dieſer Gegenſatz geſchichtlich ausgeſprochen worden durch Mendelsſohn, der Wolf, und durch Jacobi, der Hamann verwandt war? Und doch wollen dieſe beiden einander entgegengeſetzten Träger der Aufklärung Etwas gemein haben mit Leſſing. Stimmt nicht Leſſing in einem Punkte mit Reimarus überein, der nichts Anderes war, als der kühnſte und conſequenteſte der Wolfianer? Worin aber Leſſing mit Wolf und Reimarus nicht übereinſtimmte, war es nicht eben derſelbe Punkt, worin Leſſing in eben derſelben Zeit Leibniz vertheidigte, worin er ſich mit Leibniz in Uebereinſtimmung wußte? Dieſe unwiderſprechlichen, geſchichtlichen Thatſachen, wobei die wichtigſten Zeugen der Aufklärung ins Spiel kommen und alle Factoren derſelben vertreten werden, ſind dem aufmerkſamen Blick ein ſehr bedeutſamer Fingerzeig, daß in der leibniziſchen Philoſophie der

Schwerpunkt der gesammten Aufklärung gesucht werden müsse, daß sich Leibniz' Herrschaft weiter erstrecke, als nach der herkömmlichen Meinung nur auf Wolf und dessen Schule, daß vielmehr zwischen Leibniz und Lessing eine größere, innigere Uebereinstimmung stattfinde, als zwischen Leibniz und Wolf. Was also hindert uns, die Träger der deutschen Aufklärung, so weit sie in die Wagschale der Philosophie fallen, als Leibniz' Schule zu betrachten (wenn man das Wort nicht in einem zu engen, schülerhaften Verstande faßt) und Leibniz selbst als den Meister und Genius dieser Schule, die in der deutschen Geistesentwicklung ein ganzes Zeitalter ausfüllt: sein System als den Heerd, wo die deutsche Aufklärung ihre Fackel anzündet, wo sie zuletzt sogar das Feuer findet oder wenigstens finden kann, das ihre eigene matt gewordene Leuchte überstrahlt? So erscheint für die Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts Leibniz' System als die größte und bedeutungsvollste Leistung. Es vermittelt den Gegensatz von Dogmatismus und Kriticismus, den größten, welchen die Geschichte der neuern Philosophie kennt; es erzeugt und belebt eines der philosophisch bewegtesten Zeitalter.

Um diesen geschichtlichen Werth der leibnizischen Philosophie darzuthun, muß die Darstellung das vollste Licht über das ganze Lehrgebäude verbreiten; sie muß dasselbe so deutlich und so umfassend hinstellen, daß es in allen seinen Theilen durchsichtig wird und die Aufgaben des Fortbaues erkennbar macht: daß auf der einen Seite der Differenzpunkt zwischen Leibniz und Wolf, auf der andern der Coincidenzpunkt zwischen Leibniz und Lessing auf gleiche Weise einleuchtend zum Vorschein kommt. Leibniz mußte

daher mit der größten Ausführlichkeit, die Andern, weil ſie durchgängig von ihm abhängen, durften mit gedrängter Kürze dargeſtellt werden. Wir haben allein den Fortſchritt der Gedanken verfolgt und deßhalb die Träger der Aufklärung vorzugsweiſe in den Punkten beleuchtet, wo ſie die leibniziſchen Ideen verändern und weiterführen, während mit Abſicht im Schatten gelaſſen wurde, was entweder ohne geſchichtliche Bedeutung und Triebkraft war oder bloß eine müßige Wiederholung leibniziſcher Begriffe geweſen wäre. Es gehört aber ohne Zweifel zur Methode der geſchichtlichen Darſtellung philoſophiſcher Lehren, daß ſie dieſelben an ihrem richtigen und urſprünglichen Orte zur Anſchauung bringt, daß ſie die Ideen, welche geſchichtlich wirkſam ſind, da ergreift, wo ſie entſpringen, und nicht aus der zweiten oder dritten Hand aufnimmt. Um das unfruchtbare Einerlei der Wiederholung zu vermeiden, durften wir bei Wolf die Segel zuſammenziehen, nachdem wir ſie bei Leibniz ſo weit als möglich entfaltet hatten. Auch haben wir gefliſſentlich die Linie der Aufklärung in der Richtung beſchrieben, welche hart an der Grenze unſerer nationalen Literatur hinführt und ihre Geſichtspunkte überall der benachbarten Gegend der Literargeſchichte zuwendet; denn in keinem Zeitalter iſt zwiſchen Philoſophie und Literatur der Wechſelverkehr lebhafter und fruchtbarer geweſen, als in dieſem. Natürlich mußten wir uns hier mit der Nachbarſchaft begnügen und durften, ſo lockend die Gelegenheit auch war, in das Gebiet der ſchönen Literatur nicht weitere Streifzüge unternehmen, die den Leſer, wie uns ſelbſt, von dem eigentlichen Thema entfernt hätten. Der Geſchichtsſchreiber der Philoſophie ſollte ſich

angelegen ſein laſſen, ſeine Objecte, indem er ſie in Verbindung mit dem großen Treiben der Literatur ſetzt, dem Literarhiſtoriker nahe zu rücken, damit ſie von hier in die weitere Culturgeſchichte und ſo als richtig geſchätzte Factoren der menſchlichen Bildung in die große Entwicklungsgeſchichte der Menſchheit übergehen können. Wenigſtens erfüllt die Geſchichte der Philoſophie eine ſtreng wiſſenſchaftliche Aufgabe, wenn ſie ihre Syſteme ſo darſtellt, daß dadurch die gleichzeitige Literatur mit erleuchtet und deren Gehalt und Ordnung mit Hülfe jener Syſteme ergründet und aufgeklärt wird. Hier läßt ſich die Probe machen, ob die Philoſophie wirklich das Geheimniß ihrer Zeit ausſpricht; wenn ſie es ausſpricht, ſo muß ſie zuerſt das Geheimniß der Literatur, d. h. des innerlich wirkenden Zeitalters treffen, und iſt ſie mit dieſer in lebendiger Wechſelwirkung, ſo hat ſie die Probe ihres geſchichtlichen Werthes beſtanden.

Dieſe Probe ſoll in dem folgenden Werke die leibniziſche Philoſophie ablegen. Ich zweifle, ob unter den neuern Syſtemen eines gefunden wird, dem eine größere Lebenskraft, eine ſo lange und nachhaltige Lebensdauer vergönnt war; eines, das bei ſo viel didaktiſcher Tiefe zugleich ein ſo geſchicktes und bewegliches Inſtrument in der Hand ſeines Urhebers und aller Derer ſein konnte, die es zu brauchen wußten. Vielleicht iſt bis jetzt unter allen Syſtemen überhaupt, wenn wir von Plato und Ariſtoteles abſehen, das leibniziſche in dem Sinn das fruchtbarſte und mächtigſte geweſen, daß es die größte Tragweite gehabt hat. Aber um dieſe Macht der leibniziſchen Philoſophie zu entdecken, müſſen alle ihre Factoren zuſammengefaßt und das geiſtige Band, wel-

ches ſie verknüpft, genau erkannt werden. Was von Leibniz dunkel bleibt, bleibt von der deutſchen Aufklärung dunkel. Nur wenn jener ganz begriffen iſt, kann auch dieſe ganz verſtanden werden, ſowohl was die Verſchiedenheit ihrer Standpunkte als die geſchichtliche Ordnung derſelben betrifft. Und gerade in dieſer Rückſicht haben die mir bekannten Darſtellungen der leibnizi-ſchen Philoſophie ihren Gegenſtand, wie mir ſcheint, zu wenig getroffen. Wenigſtens habe ich nie begreifen können, wie dieſer Philoſoph ſo weit zu reichen vermochte, der in jenen Darſtellungen bald ſo wenig klar und einleuchtend, bald ſo wenig zuſammenhängend und folgerichtig erſchien. So lange ich mit jenen Darſtellungen in der leibnizi-ſchen Philoſophie das Syſtem der vorherbeſtimmten Harmonie nach der herkömmlichen, traditionellen Weiſe erblickte, konnte ich mir von Leibniz niemals eine lebhafte und genaue Vorſtellung machen, und dieſer Mangel wurde mir am fühlbarſten, als ich zum erſtenmal die leibnizi-ſche Lehre auf dem Katheder vortragen ſollte. Seitdem hat mich das Studium der leibnizi-ſchen Schriften im Hinblick auf die deutſche Aufklärung unaufhörlich beſchäftigt, und ich glaube den Punkt gefunden zu haben, wo man von den bisherigen Darſtellungen abweichen muß. Es iſt mit einem Worte geſagt, derſelbe Punkt, in dem Wolf von Leibniz abweicht. Was den ächten Geiſt der leibnizi-ſchen Philoſophie verdunkelt hat, war die Auffaſſungsweiſe Wolf's und ſeiner Schule, welche die vorherbeſtimmte Harmonie ſo einſeitig und äußerlich verſtanden, wie es ſeitdem in den Darſtellungen der leibnizi-ſchen Lehre üblich geblieben. Selbſt Feuerbach's eindringliche Darſtellung hat in der vorherbeſtimmten

Harmonie nichts Anderes finden können, als „einen undurchdrungenen Reſt von Carteſianismus", d. h. ein ſolches mechaniſches Bindemittel verſchiedener Subſtanzen, wie es Wolf nöthig hatte. Ich ſage nicht, daß dieſe Anſicht falſch iſt. Aber ſie iſt beſchränkt und einſeitig, denn ſie erklärt Leibniz in der That nicht; ſie erblickt den Philoſophen nur von der Seite, von der ihn die Wolfianer geſehen haben. Leibniz ſelbſt hat ſich anders verſtanden. Leſſing und Herder, die mit Leibniz übereinſtimmen wollen, haben ihn ebenfalls anders verſtanden; ſie berufen ſich auf Leibniz ſo gut als Mendelsſohn und Wolf; und doch iſt zwiſchen Wolf und Leſſing, zwiſchen Mendelsſohn und Herder ein weiter Abſtand. Wenn ſich Leſſing, Herder und, ſetzen wir hinzu, Schelling in Leibniz nicht ganz irrten, ſo muß ſich zwiſchen dieſem und Wolf eben derſelbe Abſtand finden. Wenn man dieſen Differenzpunkt nicht trifft, ſo weiß ich nicht, wie man Leibniz erklären, wie man aus ihm die deutſche Aufklärung herleiten und den geſchichtlichen Fortgang derſelben begreifen will.

Spinoza hat lange im Schatten von Leibniz, Leibniz noch länger im Schatten von Wolf geſtanden, und die fruchtbaren Fingerzeige, womit Leſſing, Herder und Schelling auf den Urheber der Monadenlehre hinwieſen, haben die Wolke nicht zu zerſtreuen vermocht, in welche der wolfiſche Dunſtkreis die leibnizſche Philoſophie einhüllte. Die präſtabilirte Harmonie, ſo begriffen, wie ſie Wolf begriffen hatte, paßt *nicht* zu dem leibnizſchen Syſtem. Dieß hätte die Geſchichtsforſcher der Philoſophie aufmerkſam machen ſollen, daß jene Vorſtellung anders begriffen werden müſſe, damit ſie in das Syſtem paſſe; daß Leibniz ſelbſt

im Geiſte ſeines Syſtems ſie wohl anders werde gedacht haben. Statt deſſen hat man Leibniz eine handgreifliche Inconſequenz-Schuld gegeben und ſein Syſtem aus verſchiedenartigen Beſtandtheilen zuſammengeſetzt. Er mußte, ſo ſagen die Einen, zu der vorherbeſtimmten Harmonie ſeine Zuflucht nehmen, um ſein Lehrgebäude, welches ſonſt eine unmögliche Hypotheſe geweſen wäre, zu ſtützen. Nur durch dieſe Erfindung und die damit verknüpfte theologiſche Hülfsconſtruction konnte Leibniz ſeine Theorie der Seele beweiſen. Nur ſo konnte er Seele und Körper mit einander verbinden und als vereinigt erſcheinen laſſen, was die lebendige Natur in der That vereinigt, der mechaniſche Verſtand der Philoſophie dagegen auseinander nimmt und in verſchiedene Subſtanzen ſondert. Wäre dem wirklich ſo, dann hätte auch Leibniz vom Leben nicht mehr begriffen, als den Mechanismus des Lebens, und was er dieſem hinzufügt, wäre die wunderbare, in der Natur nicht begründete Vereinigung von Seele und Körper; dann wüßte ich nicht, wodurch anders als ein Wort ſich Leibniz von Descartes und den Occaſionaliſten unterſcheidet. Oder, ſo ſagen die Andern, er mußte die vorherbeſtimmte Harmonie als ein Wort, welches er füglich hätte entbehren können, annehmen, um ſeinem Syſtem einen ausdrücklichen theologiſchen Charakter zu geben und auf dieſem Wege die Vorwürfe des Naturalismus und Pantheismus zu vermeiden. Er wollte ſeiner Philoſophie das Anſehen des Theismus verſchaffen und machte deßhalb die Erfindung der vorherbeſtimmten Harmonie, um hinter dieſer theologiſchen Maske die naturaliſtiſchen Geſichtszüge des Syſtems zu verbergen. Wäre dem wirklich ſo, dann hätte Leibniz ſeine Mittel

ſchlecht genug gewählt und ſeine Maske zu durchſichtig ſein laſſen, da er jene Vorwürfe wirklich nicht vermieden hat, denen er auf ſolche Weiſe entfliehen wollte.

Dieſen Urtheilen gegenüber werden wir zeigen, daß die vorherbeſtimmte Harmonie, richtig verſtanden, ein nothwendiger Hauptbeſtandtheil der leibniziſchen Theologie, daß dieſe Theologie im Sinne des Theismus eine nothwendige Folge der leibniziſchen Grundſätze iſt. Leibniz' Begriff der Seele, richtig verſtanden, und ſein Begriff Gottes, richtig verſtanden, hängen ſo genau und naturgemäß zuſammen, daß ſie einander gegenſeitig fordern und ergänzen. Warum ſoll denn die Geltung und Aufrichtigkeit des Theismus bei Leibniz bezweifelt werden, da doch in der geſammten deutſchen Aufklärung die Geltung und Aufrichtigkeit dieſes Begriffs für Jedermann feſtſteht? Und wenn ſich der leibniziſche Gottesbegriff hier dem Pantheismus, hier dem geoffenbarten Chriſtenthum zuwendet, während er ſelbſt nichts Anderes als ein Ausdruck der natürlichen Theologie ſein will, ſo überzeuge man ſich, daß in der deutſchen Aufklärung jener Theismus eben ſo mannigfaltige und ſcheinbar entgegengeſetzte Verhältniſſe eingeht. In Wolf und Reimarus widerſetzt er ſich dem Pantheismus und der Offenbarung; in Leſſing begegnet er beiden und ſucht ſie einzuſchließen; in Hamann und Jacobi neigt er ſich entſchieden zu den Myſterien der chriſtlichen Offenbarung. Will man ſagen, daß ſich bei Leibniz alle dieſe Neigungen zugleich äußern, ſo wollen wir zuſehen, wie dieß möglich war; in keinem Fall aber werden wir daraus ein Zeugniß gegen ſeinen Charakter, ſondern einen Beweis mehr für ſeine Bedeutung nehmen: daß

nämlich Leibniz den Gesammtgeist der deutschen Aufklärung umfaßte.

So werden wir zugleich am besten beweisen, wie wenig wir im Sinn haben, irgend einer Vorstellung zu Liebe die geschichtliche Wahrheit, die uns über Alles geht, zu trüben; wir werden uns hier eben so lebhaft und hingebend in den Standpunkt des leibnizischen Theismus versetzen, als vorher in den Pantheismus Spinoza's, denn wir wollen in diesen Darstellungen so deutlich als möglich vergegenwärtigen, was die Vergangenheit gedacht hat. Von Spinoza haben wir nicht gesagt, daß er ein Frevler war, weil er ein Pantheist und ein solcher Pantheist gewesen. Von Leibniz sagen wir eben so wenig, daß er ein Heuchler war, daß er seine Gedanken entweder selbst nicht einsah oder geflissentlich verstellte, weil er das Gegentheil von Spinoza sein wollte. Sondern wir zeigen von Beiden, daß sie folgerichtigerweise sein mußten, was sie geschichtlich gewesen sind.

Heidelberg, den 5. Mai 1855.

K. F.

Inhaltsverzeichniß.

Erstes Buch.
Leibniz' Leben und Schriften.

Erstes Capitel.

Seite

Leibniz' Persönlichkeit 3
Spinoza und Leibniz 3
Leibniz' universalistische Aufgaben 4
1. Endursachen und wirkende Ursachen 5
2. Universalphilosophie 6
3. Universalreligion 7
4. Universalpolitik 10
5. Wissenschaftliches Universalgenie 15
6. Universum der Wissenschaften 17
a. Bibliotheken und Akademien 17
b. Allgemeine Charakteristik (Universalschrift) 19
Persönliche Charakterzüge 22
1. Erfinderische Selbstbelehrung 22
2. Der kritische Mangel. Abneigung gegen Polemik . . . 22
3. Toleranz. Abneigung gegen den Sectengeist 24
4. Gemüthsheiterkeit 26

Seite

5. Eigennützige Regungen 27
6. Zerstreute und vielgeschäftige Thätigkeit 28
7. Heroische Arbeitskraft 31
Die deutsche Aufklärung 32
1. Leibniz und Kant 32
2. Leibniz und Lessing 34

Zweites Capitel.

Biographische Quellen. Erstes Lebensalter. Familie, Erziehung, Schule. (1646—1661) . . 37
Die biographischen Quellen 37
Erstes Lebensalter 41
1. Abstammung und Familie 41
2. Die ersten Eindrücke 43
3. Die erste Lectüre des Livius 44
4. Die väterliche Bibliothek 46
5. Selbstbildung. Lectüre der Alten 47
6. Poetische Uebungen 49
7. Studium der Logik 50
8. Das Gedankenalphabet und die Gedankenschrift 53
9. Scholastik und Theologie 57

Drittes Capitel.

Die akademischen Jahre (1661—1666) 59
Der akademische Bildungsgang 59
1. Jacob Thomasius 60
2. Die neue Philosophie. Descartes 60
3. Mathematische Studien. Erhard Weigel 62
4. Juristische Studien 65
5. Bewerbung in Leipzig um die juristische Doctorwürde . . 68

Seite

6. Die Promotion in Altdorf 70
7. Nürnberg. Die Rosenkreuzer 72
Die ersten Schriften 73
1. De principio individui 74
2. Specimen difficultatis in jure 75
3. De arte combinatoria 76
4. De conditionibus 77
5. De casibus perplexis 78
6. Nova methodus 78

Viertes Capitel.

Leibniz in Mainz. Amtliche Stellung. Philosophische Schriften 80
Johann Christian von Boineburg 80
1. Boineburg's Laufbahn und Stellung 81
2. Politische Bedeutung 82
3. Sturz und Wiederherstellung 85
Johann Philipp von Schönborn 87
Leibniz' amtliche Stellung 88
Philosophische Schriften 90
1. Standpunkt 90
2. Bekenntniß der Natur gegen die Atheisten 92
3. Brief an Jacob Thomasius 94
4. Vertheidigung der Trinität gegen Wissowatius . . . 96
5. Ueber die philosophische Schreibart des Marius Nizolius 99
6. Neue physikalische Hypothese 105

Fünftes Capitel.

Die politischen Schriften der mainzischen Periode. Die polnische Königswahl. Die Sicherheit des deutschen Reichs. (1669. 1670) 107

Seite

Denkschrift zur polnischen Königswahl 108
1. Geschichtlicher Anlaß 108
2. Abfassung und Methode der Schrift 109
3. Analyse des Inhalts 110
4. Das deutsche Interesse 114
Die Sicherheit des deutschen Reichs 117
1. Geschichtliche Lage und Zeitpunkt der Denkschrift . . . 117
2. Mittel der Sicherstellung 118
3. Gesammtunion 119
4. Particularunion 121
5. Verhältniß zur Tripelallianz 122
6. Der neue Rheinbund 125
7. Deutschland und Europa 126
8. Wegnahme Lothringens. Der neue Krieg 127
9. Frankreichs europäische Stellung 128
10. Frankreichs schiedsrichterliche Machtstellung 130
11. Krieg gegen Holland 131
12. Uebergang zur nächsten Denkschrift 133

Sechstes Capitel.

Plan der französischen Expedition nach Aegypten. Leibniz' Reise nach Paris. (1672) . . 135
Entstehung und Geschichte des Plans 135
1. Die orientalische Frage im 17. Jahrhundert 136
2. Der Zeitpunkt des Vorschlags 138
3. Die Reise nach Paris. Ungewisse Lage 139
4. Die Denkschriften. Fehlschlagen des Plans . . . 140
5. Nachheriges Dunkel 141
6. Leibniz und Napoleon 142
7. Die leibnizischen Denkschriften in England und Frankreich 143

Seite

8. Berührungspunkte zwischen dem leibnizischen Plan und der napoleonischen Expedition 144
9. Neue Irrthümer und Aufklärung 145
Die Denkschrift 147

Siebentes Capitel.

Aufenthalt in Paris und London. (1672—1676) 154
Geschäfte für Mainz und Boineburg 154
1. Gesandtschaft nach London 154
2. Boineburg's Forderungen 156
3. Leitung des jungen Boineburg 157
Wissenschaftliche Studien 159
1. Französische Sprache und Mathematik 159
2. Mechanische Erfindungen. Rechnenmaschine 160
3. Differentialrechnung 161
4. Streit zwischen Newton und Leibniz 163
Rückkehr nach Deutschland 168

Achtes Capitel.

Leibniz in Hannover. Die Geschichte seiner hannöver'schen Lebensperiode, namentlich in politischer Hinsicht. (1676—1716) 169
Berufung nach Hannover 169
1. Hadbeus von Lichtenstern 169
2. Briefwechsel mit dem Herzog 170
Das Welfenhaus 172
1. Wolfenbüttel. Hannover. Celle 172
2. Johann Friedrich 173
3. Ernst August 175
a. Die Primogenitur 175

Seite

b. Hannover — Celle 176
c. Genealogiſche Intereſſen 178
d. Hannover — Brandenburg 178
e. Die Kurwürde. Das Reichsbanner 179
4. Engliſche Thronfolge. Die Kurfürſtin Sophie. Georg Ludwig 180
Leibniz' Doppelſtellungen 181
1. Hannover und Wolfenbüttel 181
2. Verhältniß zu Peter dem Großen 182
3. Hannover und Berlin. Die beiden Kurfürſtinnen . . 182
Stellung zu Kaiſer und Reich 185
1. Die europäiſchen Kriege 185
2. Die Kriege mit Ludwig XIV 186
3. Leibniz als Gegner der franzöſiſchen Politik 187
4. Der erſte Reichskrieg 188
5. Das Syſtem der franzöſiſchen Reunion 189
6. Das Pamphlet gegen Ludwig XIV 190
7. Der zweite Reichskrieg. Das franzöſiſche und kaiſerliche Kriegsmanifeſt 191
8. Das neue Jahrhundert 193
9. Der ſpaniſche Erbfolgekrieg 196
10. Leibniz gegen die franzöſiſch-ſpaniſche Partei. Das Manifeſt für Karl III 198
11. Schrift gegen den Frieden von Utrecht 199
12. Schrift gegen den Frieden von Raſtadt 200
13. Die hannöver'ſche Succeſſionsfrage. Ker von Kersland 201
14. Die Wiener Pläne. Akademie. Rückkehr nach Hannover 202

Neuntes Capitel.

Seite

Politiſche Schriften der hannöver'ſchen Periode. Geologiſche und hiſtoriſche Arbeiten. Reiſe nach Italien 204

Caesarinus Furstenerius 205

1. Die Streitfrage 205
2. Die Souveränetät 207
3. Kurfürſten und Reichsfürſten 208
4. Deutſche und italieniſche Fürſten (Braunſchweig-Eſte) . 209

Mars christianissimus 211

1. Zeitpunkt und Anlaß 211
2. Die neufranzöſiſche Politik 212
3. Die göttliche Machtvollkommenheit und Sendung Ludwigs XIV 213
4. Der Katholicismus Ludwigs XIV 216
5. Die Gallo-Grecs 217

Nationalökonomiſche und geologiſche Intereſſen 220

Geologiſche und hiſtoriſche Arbeiten 222

1. Reiſe nach Italien 222
2. Protogäa 225
3. Codex des Völkerrechts 225
4. Sammlung mittelalterlicher Geſchichtsquellen 226
5. Geſchichte Braunſchweigs 226

Zehntes Capitel.

Die Wiederherſtellung der allgemeinen Kirche. Reunionsverſuche 228

Die Reunionsidee 228

1. Die mainziſchen Pläne. Leibniz' theologiſche Demonſtrationen 228

Seite

2. Politisch-kirchliche Reunionsintereſſen 231
3. Royas de Spinola 232
4. Der hannöver'ſche Hof. Die Herzogin Sophie . . . 233
5. Die Abtei von Maubuiſſon 234
6. Boſſuet und Pelliſſon 236
7. Maubuiſſon und Hannover 237

Reunionsverhandlungen 238

1. Boſſuet's Glaubenslehre 238
2. Die hannöver'ſche Conferenz. Molanus und die helmſtädter Theologen 239
3. Die Jahre der Annäherung 240
4. Systema theologicum 241
5. Leibniz und der Landgraf von Heſſen-Rheinfels . . . 243
6. Leibniz und Pelliſſon 247
7. Boſſuet und Molanus 249
8. Leibniz und Boſſuet 250

Elftes Capitel.

Unionsbeſtrebungen. Societät der Wiſſenſchaften. Die letzten Jahre des Philoſophen . . 259

Die Unionsidee 259

1. Die politiſche Zeitlage 259
2. Das Toleranzſyſtem in Brandenburg 261
3. Leibniz' Plan 263
4. Jablonski. Leibniz und Molanus 263
5. Hannöver'ſche Conferenz. Leibniz und Jablonski . . 264
6. Das collegium irenicum in Berlin 266
7. Die Unionshinderniſſe 266
8. Leibniz' Verhältniß zu den kirchlichen Zeitfragen (Theodicee) 268

Seite

Societät der Wissenschaften 270
1. Veranlassung 270
2. Stiftung und Fortgang 271
Die letzten Jahre 274
1. Tod der Königin 274
2. Letzter Aufenthalt in Berlin 275
3. Letzte Zeit in Hannover. Krankheit und Tod . . . 276
Schilderung seiner Person 278

Zwölftes Capitel.

Die schriftliche Ausbildung der leibnizischen Lehre 283
Die philosophischen Hauptschriften 283
1. Entwicklungsgang des Systems 283
2. Die Entwicklungsperioden 286
3. Vorbereitende Schriften aus der Zeit vor 1690 . . 287
4. Grundzüge und Entwürfe (1690—1700). Das neue Natursystem 288
5. Ausführung und Zusammenfassung des Systems (1700—1716). Die neuen Versuche. Theodicee. Monadologie 293
Ausgaben 299

Zweites Buch.

Leibniz' Lehre.

Erstes Capitel.

Seite

Der neue Begriff der Substanz 303

Die Untersuchung des bisherigen Grundbegriffs 303

1. Der Gegensatz von Denken und Ausdehnung 303
2. Die Probe der Thatsachen 304
3. Die widersprechende Thatsache 305

Der Begriff der Kraft 307

1. Die Kraft als metaphysisches Princip 307
2. Die Kraft als Substanz (Identitätsprincip) 311
3. Die Vielheit der Kräfte 314
4. Die Kraft als thätiges Wesen, als einzelne Substanz . 315

Das Princip der Individualität oder Monade 317

1. Individuation und Specification 317
2. Einheiten. Punkte. Atome 319
3. Substantielle Formen. Monaden 322

Zweites Capitel.

Die leibnizische Lehre in ihren Verhältnissen zur früheren Philosophie 325

Leibniz und die Systeme der cartesianischen Schule 327

1. Spinoza und das Princip der All-Einheit 327
2. Descartes und die Occasionalisten 333

Die materialistische und formalistische Richtung 336

1. Corpuscularphilosophen und Atomisten 336

Seite

2. Rehabilitation der antiken Philoſophie 337
3. Die Scholaſtiker 339
4. Ariſtoteles und Plato 345
Die leibniziſche Philoſophie als Univerſalſyſtem 346

Drittes Capitel.

Die Grundfrage der leibniziſchen Philoſophie. Die Monade als Princip der Materie und Form 350
Die Kräfte der Monade als Bedingungen der Natur . . . 350
1. Das Problem 350
2. Die Kraft der Ausſchließung 353
3. Thätige und leidende Kraft 355
Die leidende Kraft als Princip der Materie 355
1. Materia prima und secunda 355
2. Die bewegte Materie 362
3. Maſchine 363
4. Mechaniſche Cauſalität 364
Die thätige Kraft als Princip der Form 366
1. Entelechia prima 366
2. Die formgebende Kraft 368
3. Seele und Leben 370
4. Zweckthätige Cauſalität 371
Wirkende Urſachen und Endurſachen 371

Viertes Capitel.

Die Löſung der Grundfrage. Die Monade als Einheit von Seele und Körper 375
Das Verhältniß von Seele und Körper 375
1. Metaphyſiſche Bedeutung der Frage 375

Seite

2. Der richtige Gesichtspunkt 376
3. Die Einwürfe 377

Das Verhältniß von Seele und Körper im Widerspruch mit dem Begriff der Monade 379
1. Erklärung aus Leibniz' Lehrart 379
2. Substantia completa 381
3. Harmonia praestabilita 382
4. Vinculum substantiale 387

Das Verhältniß von Seele und Körper im Einklange mit dem Begriff der Monade 389
1. Die Seele als Zweck des Körpers 390
2. Der Körper als Mittel der Seele 393
3. Die Monade als Entwicklung des Individuums . . . 395

Das Verhältniß der Endursachen und der wirkenden Ursachen 398
1. Vereinigung beider 398
2. Die Art der Vereinigung 399
3. Die oberste Geltung des Zweckbegriffs 401

Fünftes Capitel.

Die Monade als Entwicklung 403

Die ursprünglichen Kräfte 404
1. Die Ewigkeit der Naturkräfte. Schöpfung und Vernichtung 404
2. Die constante Größe aller bewegenden Kräfte. Das Kräftemaß. (Leibniz und Descartes) 406
3. Die allgegenwärtigen Kräfte. Weder Vacuum noch Chaos 413

Das ursprüngliche Leben 414
1. Die Individualität des beseelten Körpers. Keine Metempsychose 414
2. Der Ursprung der Seelen und Formen. Weder Eduction noch Traduction 415

Seite

3. Der Ursprung des Lebens. Keine generatio aequivoca. Die Präformation 417
4. Die ursprünglichen Individuen oder Samenthiere . . 419
Der ewige Lebensproceß 420
1. Metamorphose. (Präformation und Transformation) . 420
2. Geburt und Tod 422
3. Das unsterbliche Leben. Natürliche und moralische Unsterblichkeit 424
4. Leben = Entwicklung. Begriff der Entwicklung . . 430
5. Entwicklung = Vorstellung 434

Sechstes Capitel.

Die Monade als Vorstellung 438
Die Vorstellung in den Dingen 441
1. Vorstellung (Perception) 441
2. Streben (Appetition) 444
Die Vorstellung im Menschen. Analogie der Dinge . . . 446
Die Monade als Mikrokosmus 450
1. Individuum und Welt 450
2. Der Weltzusammenhang 452
3. Die Weltvorstellung 454

Siebentes Capitel.

Die Körperwelt 457
Die verschiedenen Mikrokosmen 458
Die Körper als Vorstellungen oder „phaenomena bene fundata“ 461
1. Die beschränkte Vorstellung 461
2. Der Körper als nothwendige Vorstellung 463
3. Die verworrene und deutliche Vorstellung des Körpers . 468

Seite

Die Unterschiede der Vorstellung 471
1. Der Gradunterschied 471
2. Die niedern und höhern Monaden. Wachsende und gleichmäßige Vollkommenheit 474
3. Die niedern und höhern Organismen. Centralmonaden . 478
4. Organische und unorganische Körper 482

Achtes Capitel.

Das Stufenreich der Dinge oder die Welthar-
monie 484
Die Hauptstufen der vorstellenden Kräfte 484
1. Unterschied zwischen Leibniz und Aristoteles 484
2. Leben, Seele, Geist 486
3. Dunkle, klare, deutliche Vorstellung 489
4. Dunkles Bewußtsein 491
Das Gesetz der Analogie und Continuität 493
1. Die Mittelwesen 493
2. Der Mensch als Mittelwesen. (Die Genien) 496
Das Gesetz der Harmonie 500
1. Identität und Harmonie. Unterschied zwischen Spinoza und Leibniz 500
2. Die Harmonie als Naturgesetz. Einheit der Analogie und Continuität 505
3. Die unendlich kleinen Differenzen als Bedingung der Harmonie 509

Neuntes Capitel.

Der menschliche Geist 513
Die Natur des Geistes 513
1. Seele und Geist 513

Seite

2. Deutliche Vorstellung. Selbstbewußtsein 517
3. Persönlichkeit 520
Die thierische und menschliche Seele 524
1. Gedächtniß und Erkenntniß 524
2. Sinnlichkeit und Vernunft 527
3. Das Vermögen der Principien 529
Die Theorie der angebornen Ideen 530
1. Die angebornen Ideen als Erkenntnißanlage 530
2. Realismus und Idealismus 531
3. Leibniz im Unterschiede von Descartes und Kant (Fichte) 533
4. Gegensatz zwischen Locke und Leibniz 537

Zehntes Capitel.

Die Entwicklung des Bewußtseins. Die kleinen Vorstellungen 549
Die Continuität des Seelenlebens 551
1. Die Thatsache bewußtloser Vorstellungen 551
2. Die immer thätige Kraft der Vorstellung. (Kein psychisches Vacuum) 552
Zusammenhang des Unbewußten und Bewußten 555
1. Die kleinen Vorstellungen als Elemente des Bewußtseins 555
2. Die kleinen Vorstellungen als Bedingung des Mikrokosmus 559
3. Schlaf und Wachen. (Das Träumen) 560
4. Schlaf im Wachen 561
5. Die Gewohnheit 563

Eilftes Capitel.

Die Entwicklung des theoretischen Geistes: Aesthetik und Logik 568
Die dunkle Vorstellung der Harmonie 568

Seite

1. Die ästhetische Vorstellung 568
2. Leibniz und Baumgarten 570
3. Leibniz und Kant 572

Die deutliche Vorstellung der Harmonie 574

1. Vernunft- und Erfahrungswahrheiten 574
2. Der Satz der Identität als Princip der Vernunftwahrheiten 577
3. Der Satz des zureichenden Grundes als Princip der Erfahrungswahrheiten 581

Zwölftes Capitel.

Die Entwicklung des praktischen Geistes: Sittenlehre 587

Determinismus und Indeterminismus 587

1. Trieb (Instinct) und Wille 587
2. Kein leerer Wille (Willkür) 589
3. Keine Willensindifferenz 591
4. Der determinirte Wille 594
5. Die innere Determination oder Neigung 595

Prädeterminismus 599

1. Die innere Vorherbestimmung 599
2. Kein Fatalismus 601

Die Entstehung des moralischen Willens 602

1. Angeborne Instincte und Maximen 602
2. Das moralische Naturell 604
3. Das praktische Gefühl oder die Unruhe 606
4. Die überwiegende Neigung und die Wahl 607
5. Das Streben nach Glückseligkeit 609
6. Das Streben nach Thätigkeit (Erkenntniß) 610
7. Der vernunftgemäße Wille oder die Freiheit 612
8. Die Menschenliebe oder die sittliche Harmonie . . . 615

Dreizehntes Capitel.

Seite

Der künſtleriſche Geiſt 618

Die äſthetiſche Vorſtellung und der künſtleriſche Wille. Natur und Kunſt. Kunſt und Religion 618

Vierzehntes Capitel.

Religion und Theologie 624

Offenbarung und Vernunft 624

1. Urſprung der Religion 624
2. Das natürliche Gottesbewußtſein 626

Monadologie und Theologie 627

1. Angeblicher Widerſtreit 627
2. Uebereinſtimmung beider 629
3. Theismus 631
4. Rationalismus und Supranaturalismus 632
5. Das Ueber- und Widervernünftige 634
6. Bayle und Tertullian 636
7. Leibniz und die deutſche Aufklärung 638

Fünfzehntes Capitel.

Die natürliche Religion 641

Geiſt und Gott 641

1. Das ſittliche und religiöſe Streben 641
2. Natürliche und geſchichtliche Religion 642

Die Wahrheiten der natürlichen Religion 645

1. Gott und Unſterblichkeit 645
2. Judenthum und Chriſtenthum 646
3. Gottesliebe und Menſchenliebe 648

***

Sechszehntes Capitel.

Seite

Die natürliche Theologie 651
Die Beweiſe vom Daſein Gottes 651
1. Die Beweisarten. Die ontologiſche 651
2. Die kosmologiſche (phyſikotheologiſche) 653
3. Der Beweis aus den ewigen Wahrheiten 654
Das Weſen Gottes 658
1. Die höchſte Kraft 658
2. Allmacht, Weisheit, Güte 660
3. Die ſchöpferiſche Wirkſamkeit 661
4. Die Nothwendigkeit der Schöpfung 663
5. Die moraliſche Nothwendigkeit 665
6. Natürliche und moraliſche Nothwendigkeit 668

Siebzehntes Capitel.

Die Theodicee 671
Phyſikotheologie 671
1. Gott als Urgrund und Endzweck der Welt 671
2. Die Welt als Natur und Schöpfung 673
Deismus 676
1. Die Welt als Offenbarung Gottes 676
2. Weltordnung und Wunder 678
3. Gott als Weltbaumeiſter und Weltregent. Natur und Gnade 683
4. Gott und die Geiſterwelt 684
Optimismus 686
1. Beweisgründe der beſten Welt 686
2. Die vorherbeſtimmte Harmonie 688
Theodicee 691

Seite

1. Einwürfe gegen die beſte Welt. (Bayle) 691
2. Die Arten des Uebels 694
3. Das Uebel als Mangel 696
4. Das Uebel keine Gegenmacht des Guten 697
5. Das Uebel als Bedingung des Guten 701
6. Das Verhältniß des Uebels zu Gott 705
7. Göttliche Vorherbeſtimmung und menſchliche Freiheit . . 712

Drittes Buch.

Leibniz' Schule. Die Entwicklungsstufen der deutschen Aufklärung.

Erstes Capitel.

Seite

Charakteristik und Kritik der leibnizischen Lehre 719

Charakteristik 719

1. Grundzüge des Systems 719

2. Der ideale Naturalismus 721

Kritik. Die Widersprüche des Systems 724

1. Monaden und Monadologie 724

2. Die Erkenntniß der fühlenden Seele 725

3. Streit zwischen der klaren und dunklen Erkenntniß . . 726

4. Leibniz' neue Versuche 728

5. Widerspruch im Begriff Gottes 730

6. Widerspruch im Begriff der Welt 734

7. Widerspruch im Begriff der Monade (Seele) 736

Auflösung der Widersprüche 738

1. Leibniz und Wolf 738

2. Leibniz und Kant 740

Zweites Capitel.

Erste Stufe: die Verstandesaufklärung. 1. Das Schulsystem: Christian Wolf 743

Die Fortbildung der leibnizischen Lehre 743

Erste Aufgabe: die formelle Ausbildung 746

Der neue Dualismus 750

Seite

1. Seele und Körper 750
2. Die äußere Zweckmäßigkeit 752
3. Gott und Welt. Kritik der Offenbarung 754

Drittes Capitel.

2. Der reine Deismus: Hermann Samuel Reimarus 759
Alleinige Geltung der Vernunftreligion 759
1. Unmöglichkeit des Wunders 759
2. Die Offenbarung durch Wunder 761
Vernunftglaube und Bibelglaube 762
1. Kriterien der Offenbarung 762
2. Kritik der Bibel 768

Viertes Capitel.

3. Die Gemüthsaufklärung und Popularphilosophie. Moses Mendelssohn 773
Die Moral als Wesen der Religion 773
1. Die Herzensbeweise vom Dasein Gottes 773
2. Die Religion im Gegensatz zur Kirche 775
Der beschränkte Aufklärungsverstand 777
1. Das geschichtswidrige Denken 777
2. Mendelssohn und Sokrates 779
3. Die Aufklärung im Widerspruch mit dem Begriff der Entwicklung 782

Fünftes Capitel.

Zweite Stufe: die Aufklärung im Einklange mit der Entwicklung. Lessing 789
Die congeniale Betrachtungsweise 789

Seite

1. Aufgabe und Standpunkt 789
2. Winckelmann und die Alten 791

Die Höhe der Aufklärung: Leſſing 793

1. Leſſing's Denkweiſe, Schreibart, Kritik 793
2. Religion und Bibel. Anti-Goeze 796
3. Die Religion als Grund der Bibel 798
4. Das Wunder als Grund der Religion. Die „regula fidei“ 799
5. Chriſtliche Religion und Religion Chriſti. Evangelienkritik 801
6. Das Weſen der Religion. Grundwahrheiten des Chriſtenthums 802
7. Das Chriſtenthum der Vernunft. Die Trinität . . . 804
8. Die Religion unter dem Geſichtspunkt der Entwicklung . 809
   a. Geſchichte als Entwicklung 809
   b. Offenbarung als Erziehung 810
   c. Theodicee der Geſchichte 812
9. Leſſing im Verhältniß zu Leibniz und Spinoza . . . 816

Sechstes Capitel.

Dritte Stufe: die Originalitätsphiloſophie.

1. Geſchichtsphiloſophie. Herder 819

Standpunkt und Aufgabe 819

Johann Gottfried Herder 823

1. Verhältniß zu Leſſing und der Aufklärung 823
2. Herder's Richtung und Geiſtesart 824
3. Herder's Geſchichtsphiloſophie im Gegenſatz gegen die Verſtandesaufklärung 826

Siebentes Capitel.

2. Glaubens- und Geniephiloſophie. Hamann und Lavater 829

Seite

Die Wahrheit und das dunkle Ich. Hamann 829
1. Standpunkt und Geistesart 829
2. Die Einheit der Gegensätze. Bruno 830
3. Der Mensch als „Pan" 832
4. Die Erkenntniß als Glaube. Hume 833
5. Offenbarungsglaube und Christenthum 834
6. Der kindliche Glaube 835
Die Erkenntniß der dunklen Individualität. Lavater . . . 837
1. Physiognomik 837
2. Die geniale Individualität 841

Achtes Capitel.

3. Gefühlsphilosophie. Friedrich Heinrich Jacobi 843
Aufgabe und Standpunkt 843
1. Religion und Erkenntniß 843
2. Kritik der Verstandeserkenntniß 844
3. Alle Verstandeserkenntniß gleich Spinozismus 845
4. Gespräch mit Lessing 849
Glaube und Wissen 851
1. Idealismus und Nihilismus 851
2. Die Gewißheit als Glaube. Hume 852
3. Die Offenbarung als Grund des Glaubens 854
4. Der Glaube als Gefühl (Vernunft) 855
Jacobi's Stellung in der Geschichte der Philosophie 859
1. Jacobi und Kant 859
2. Jacobi und Mendelssohn 863
3. Jacobi und Leibniz 866

Neuntes Capitel.

Seite

Göthe und Schiller in ihrem Verhältniß zu Leibniz und der Aufklärung. Schluß 867

Göthe's philosophische Vorstellungsweise 867

1. Verhältniß zu Spinoza 867

2. Verhältniß zu Leibniz. Göthe's leibnizischer Pantheismus 869

Schiller's philosophische Vorstellungsweise 872

1. Verhältniß zu Spinoza und Leibniz. Schiller's leibnizischer Pantheismus 872

2. Schiller's Hinweisung auf Kant 874

Die poetische Geltung der Individualität. Die prästabilirte Seelenharmonie 876

Schluß: Auflösung der dogmatischen Philosophie 877

1. Widerspruch der Gefühlsphilosophie 877

2. Gesammtwiderspruch der dogmatischen Philosophie . . . 880

3. Die kritische Philosophie 881

4. Kant, Fichte, Schelling in ihrem Verhältniß zu Leibniz . 882

Erſtes Buch.

Leibniz' Leben und Schriften.

Erſtes Capitel.

Leibniz' Perſönlichkeit.

I.

Spinoza und Leibniz.

Die auf das Princip der Individualität gegründete Weltanſchauung, welche Leibniz einführt und dem Jahrhundert der Aufklärung mittheilt, findet in ſeiner Perſönlichkeit eine ebenſo deutliche, bis in die einzelnen Züge durchgebildete Darſtellung, als die entgegengeſetzte Betrachtungsweiſe in Spinoza. Die charaktervolle Eigenthümlichkeit eines großen Denkers iſt die Quelle und der Träger auch ſeiner Philoſophie, das Band zwiſchen Leben und Lehre. Um dieſe zu verſtehen, giebt es darum keine beſſere Vorausſetzung, als die menſchenkundige Einſicht in die charakteriſtiſche Grundform der Perſönlichkeit des Philoſophen.

In Spinoza fand die rein dogmatiſche Philoſophie in dem Gedanken der Alleinheit, in dem Syſtem der bloßen Cauſalität einen Abſchluß, der ſie beruhigte, aber zugleich gegen die in Religion und Philoſophie herrſchenden Vorſtellungsweiſen in einen ausſchließenden Gegenſatz brachte und den Philoſophen ſelbſt von dem Weltleben abſonderte. Er ertrug dieſen Gegenſatz und führte ihn durch in einem völlig bedürfnißloſen, einſamen, der Erkenntniß allein gewidmeten Leben, welches dem Genuß und Beſitz der

gewöhnlichen Lebensgüter, der öffentlichen Wirkſamkeit mit ihrem Einfluß und ihrer Bedeutung gern entſagte. Alle Geltung, die man in amtlichen Würden und Wirkungskreiſen gewinnt, hat Spinoza entbehrt; er nahm nicht den mindeſten Theil an dem Wetteifer der Menſchen in der großen Rennbahn der Welt, er hatte den Ehrgeiz nicht, den jener Wetteifer nährt und ſteigert; ſo blieb er frei von den menſchlichen Schwächen und Kleinheiten, welche im Eigennutz ihren Grund haben.

In allen dieſen Punkten finden wir in Leibniz das ſprechende Gegentheil von Spinoza. Er durfte in Uebereinſtimmung mit ſeinem Syſtem eine bewegte, allſeitige, einflußreiche Thätigkeit auf der Weltbühne entfalten und ſich eine Geltung in ſeinem Zeitalter erwerben, die ihn glänzend hervorhebt; aber verflochten mit ſeinen Neigungen in das Treiben der Welt, in den Wetteifer der menſchlichen Dinge, iſt ſein Charakter auch den kleinen Leidenſchaften und Schwächen nicht entgangen, dem Ehrgeiz und Eigennutz, die in den Reibungen des menſchlichen Wetteifers ſich nothwendig entzünden. Das iſt zwiſchen Spinoza und Leibniz der Gegenſatz ſowohl ihrer Syſteme als Charaktere, daß dort das Große ſich von dem Kleinen freimacht und in ſeiner Unabhängigkeit davon erſcheint, hier dagegen ohne das Kleine nicht ſein kann und auf das Innigſte mit demſelben zuſammenhängt.

II.

Leibnizens univerſaliſtiſche Aufgaben.

Während Spinoza's Lehre, ausſchließend und ſtarr in ihrer Haltung, den Typus der dogmatiſchen Philoſophie vollendet, iſt die leibniziſche in der Unruhe des Fortſchreitens und in einer Richtung begriffen, die ſchon dem Geiſte der kritiſchen Philoſophie zuſtrebt; während ſich Spinoza zu den geſchichtlich gegebenen

und anerkannten Syſtemen durchaus entgegengeſetzt verhält, iſt Leibniz überall mit Bewußtſein darauf bedacht, die herrſchenden Gegenſätze auszugleichen und zu verſöhnen. Die Entgegenſetzung iſt immer einſeitig; die Vereinigung der Gegenſätze iſt immer allſeitig oder ſtrebt es zu ſein. Dieſes *univerſaliſtiſche* Streben iſt dem Charakter des leibnizíſchen Denkens und Philoſophirens eingeboren, es iſt der Typus ſeiner Geiſtesart, die Grundform ſeiner geiſtigen Perſönlichkeit. Die Einſeitigkeit verhält ſich ausſchließend, verneinend; die Univerſalität dagegen anerkennend, die beſchränkten Bildungsformen, wo ſie dieſelben findet, erweiternd und berichtigend; ſie verhält ſich eben dadurch befreiend und aufklärend. Wir fordern von der Aufklärung, die ihren Begriff erfüllt, vor allem, daß ſie *erkläre*; wir ſchätzen die Höhe der Aufklärung nach der Höhe und dem Umfange, in welchem ſie das Vermögen des Erklärens beſitzt und ausübt. Die höchſte Aufklärung müßte im Stande ſein, Alles zu erklären; ſie wäre die allſeitigſte, univerſellſte Bildung; der Grad der Aufklärung ſteigt mit dem Grade der Univerſalität, und dieſer mit dem Vermögen, entgegengeſetzte Richtungen auszugleichen und zu verſöhnen. Schon daraus läßt ſich erkennen, daß die leibnizíſche Philoſophie ihrer ganzen Anlage nach die Fähigkeit, eine wirkliche Aufklärung zu begründen, in einem weit höheren Maße beſitzen wird, als die Syſteme, die ihr unmittelbar vorausgehen, als namentlich die Lehre Spinoza's.

1. *Endurſachen und wirkende Urſachen.*

Der nächſte Gegenſatz, welchen Leibniz vorfindet und der in Spinoza gipfelt, betrifft die Verfaſſung der neueren Philoſophie überhaupt, welche die mechaniſche Erklärung der Dinge grundſätzlich den Syſtemen ſowohl des claſſiſchen Alterthums als

der Scholastik entgegenstellt und dadurch mit ihren eigenen geschichtlichen Voraussetzungen einen Bruch herbeiführt, der ihr die Anknüpfung unmöglich macht. Von diesem Gegensatz, den er frühzeitig erkennt, sucht Leibniz die Philosophie zu befreien. Es ist, um die Sache in der allgemeinsten und umfassendsten Form auszusprechen, der Gegensatz zwischen dem System der Endursachen (Zwecke) und dem der wirkenden Ursachen, zwischen Teleologie und Causalität. Leibniz setzt sich die Aufgabe, diese beiden Gesichtspunkte richtig zu vereinigen, während Spinoza sie getrennt und einander dergestalt entgegengesetzt hatte, daß die wirkenden Ursachen die alleinige Geltung haben sollten und die Endursachen (Zwecke) gar keine. Hier haben wir den deutlichsten Einblick in das Verhältniß und den Gegensatz beider Philosophen. Es giebt zum durchgängigen Verständniß der Lehre Spinoza's keinen besseren regulativen Gesichtspunkt, als die Erklärungstheorie der Dinge bloß nach wirkenden Ursachen. Und auf der andern Seite, um die leibnizische Lehre zu verstehen und zu würdigen, muß man vor Allem dieß als den leitenden Gesichtspunkt ins Auge fassen: daß hier in der Erklärung der Dinge die Zweckursachen mit den mechanischen Ursachen richtig vereinigt werden sollen. Die alleinige Geltung der wirkenden Ursachen im Gegensatz zu den Zweckursachen ist das fortwährende Augenmerk Spinoza's. Die richtige Uebereinstimmung beider ist das fortwährende Augenmerk von Leibniz.

2. Universalphilosophie.

Die Zweckbegriffe herrschen in der platonisch-aristotelischen und in der scholastischen Philosophie; sie werden bekämpft und zuletzt ganz entwerthet in der neueren Philosophie vor Leibniz. Indem nun Leibniz die Endursachen mit den wirkenden Ursachen in die

richtige Uebereinſtimmung bringen will, handelt es ſich zugleich um eine Reform der Philoſophie, wodurch das Alterthum und die Scholaſtik wieder berechtigt und auf einer neuen Grundlage wiederhergeſtellt werden. Eine ſolche „Rehabilitation" iſt angelegt in der Grundrichtung der leibniziſchen Lehre und wird von Leibniz mit vollem Bewußtſein erſtrebt. Er ſucht ein Syſtem, welches die großen geſchichtlich ausgeprägten Gegenſätze in ſich überwindet, ausgleicht, verſöhnt: eine von jeder Einſeitigkeit, von jeder beſchränkten und ausſchließenden Denkweiſe freie Philoſophie; er ſucht ein Univerſalſyſtem, als das natürliche Ziel und den ſachgemäßen Ausdruck ſeiner univerſaliſtiſchen Geiſtesrichtung.

Unter die Zweckbegriffe fallen die Moralbegriffe. Wenn es möglich iſt, in der Natur der Dinge die Zweckurſachen mit den wirkenden Urſachen zu vereinigen, ſo ſind damit die Grundlagen gefunden für eine natürliche Moral, eine natürliche Religion, eine natürliche Theologie. Denn die Theologie gründet ſich auf die Religion, dieſe auf die moraliſchen Bedingungen der Welt, und die moraliſchen Vermögen ſelbſt gründen ſich auf die Möglichkeit zweckthätiger Kräfte.

3. Univerſalreligion.

Hier öffnet ſich die Ausſicht in einen neuen Gegenſatz, den zu löſen und zu vermitteln Leibniz mit allem Ernſt und aller Geſchicklichkeit bemüht iſt: wir meinen den Gegenſatz der natürlichen Theologie und der geoffenbarten, der Philoſophie und der Religion, der Vernunft und des Glaubens. Er ſucht eine der Religion entſprechende Philoſophie, einen der Vernunft conformen Glauben, ein vernunftgemäßes Chriſtenthum, welches eben deßhalb ein univerſelles, den entgegengeſetzten Richtungen in Religion und Kirche überlegenes Chriſtenthum iſt.

Nun ist das herrschende, positive Christenthum in die Gegensätze der Kirchen und Bekenntnisse getheilt. Der römisch-katholischen Kirche steht der Protestantismus entgegen, und dieser selbst zerfällt wieder in die Bekenntnißgegensätze der Lutherischen und Reformirten. Das harmonistische Streben, welches Leibnizens geistige Persönlichkeit durchdringt und das wir so eben auf den philosophischen Gebieten kennen gelernt haben, setzt sich fort auf den praktischen Gebieten der Kirche und Religion. Wir sehen ihn Jahre lang eifrig bemüht, die großen kirchlichen Parteien zu vereinigen und die Bedingungen zu finden, unter denen sich eine umfassende kirchliche Gesammtheit herstellen läßt, ohne die inneren Glaubenseigenthümlichkeiten zu vertilgen. Innerhalb der europäischen Christenheit, insbesondere der deutschen, arbeitet Leibniz für die Wiedervereinigung der katholischen und protestantischen Kirche; innerhalb der letzteren arbeitet er für die Vereinigung der lutherischen und reformirten. Seine Ziele sind erst die Reunion der beiden großen durch den Protestantismus getrennten Kirchengebiete, dann die Union der in sich gespaltenen evangelischen Kirche. Die Reunion bedeutet die allgemeine christliche Kirche, die alle berechtigten Glaubensformen in sich vereinigt; die Union bedeutet die allgemeine evangelische Kirche. So ist es überall die universelle, umfassende, den Zwiespalt in sich ausgleichende Kirche, die Leibniz im Sinn hat und aus dem gegebenen Material geschichtlicher Gegensätze, die ihm vorliegen, verwirklichen möchte.

Vereinigung der entgegengesetzten Grundrichtungen in der Philosophie, Vereinigung zwischen Philosophie und Religion, Vereinigung der entgegengesetzten Grundrichtungen innerhalb der Religion, innerhalb der christlichen Kirche (des Katholicismus und Protestantismus), Vereinigung der entgegengesetzten Grund-

richtungen innerhalb des Proteſtantismus: das ſind die Ziele, die Leibniz verfolgt, das iſt unter verſchiedenen Formen dieſelbe Grundaufgabe, daſſelbe Grundthema ſeines von der Macht eines Univerſalgeiſtes erfüllten Lebens. In allen dieſen Beſtrebungen nach Univerſalphiloſophie, Univerſalreligion, Univerſalchriſtenthum, Univerſalkirche, Univerſalproteſtantismus erkennen wir verſchiedene Zweige deſſelben Stammes aus derſelben Wurzel. Gegen den größten Skeptiker ſeiner Zeit, Pierre Bayle, vertheidigt Leibniz die Uebereinſtimmung zwiſchen Glaube und Vernunft, Religion und Philoſophie; gegen Boſſuet, den größten Theologen der damaligen katholiſchen Kirche, vertheidigt er die Reunion der Katholiken und Proteſtanten, wie er ſie verſtand, nämlich die univerſelle chriſtliche Kirche.

Merkwürdig, wie mit dieſen Zielen, die ſo echt leibniziſch ſind, die geſchichtlichen Richtungen der Zeit eine gewiſſe Verwandtſchaft haben; wie auch die perſönlichen Lebensſchickſale unſeres Philoſophen ihn unwillkürlich in Bahnen und Wirkungskreiſe führen, in denen ähnliche Ziele erſtrebt werden; wie ſelbſt die perſönlichen Verhältniſſe, die er eingeht, auf eine Ausgleichung namentlich kirchlicher Gegenſätze angelegt ſind. Der Grundton des ganzen Zeitalters, das den dreißigjährigen Krieg und den weſtfäliſchen Frieden eben hinter ſich hat, iſt eine gewiſſe Toleranz, welche die reconciliatoriſchen Beſtrebungen nährt und begünſtigt. Eine Menge Zeitverhältniſſe einflußreicher und mächtiger Art ſind ſo beſchaffen, daß ſie die religiöſen und kirchlichen Gegenſätze, wenn nicht verſöhnen, doch abſtumpfen. Selbſt die Bekehrungen, die Uebertritte aus dem Proteſtantismus in die katholiſche Kirche, die wir häufig gerade bei einflußreichen Perſonen jener Zeit finden, ſtimmen die Bekehrten eher tolerant als fanatiſch. In fürſtlichen Ehen und Familien miſchen ſich vielfach die

kirchlichen Gegenſätze und treten dadurch ſchon in einen gültigen Wechſelverkehr. Faſt überall, wo Leibniz wirkt, findet er ſich von Verhältniſſen umgeben, die ausgleichend auf die verſchiedenen und entgegengeſetzten Religionsmeinungen einfließen; das gilt namentlich von den drei wichtigſten Punkten ſeiner Laufbahn: Mainz, Hannover, Berlin. Sein lutheriſches Bekenntniß hindert ihn nicht, in den Dienſt eines katholiſchen Kirchenfürſten zu treten; er lebt in vertrautem Verkehr mit einem Staatsmanne, der ſich vom Lutherthum zur römiſchen Kirche bekehrt hat; in Hannover findet er ein lutheriſches Land, regiert von einem katholiſchen Herzoge, der ſelbſt dem Lutherthum abtrünnig geworden; der folgende Herzog iſt lutheriſch und die Herzogin iſt reformirt; in Berlin dagegen iſt der Kurfürſt reformirt und die Kurfürſtin lutheriſch. Es geht ein Zug kirchlicher Neutraliſirung durch dieſe Zeit, und eine Menge großer und kleiner Motive ſind dabei thätig.

4. Univerſalpolitik.

Auf dem Gebiete der Politik, wo wir Leibniz in einer ſehr mannigfaltigen und hervortretenden Weiſe werden beſchäftigt finden, haben ſeine Ideen und Pläne dieſelbe harmoniſtiſche Richtung, als ſeine Beſtrebungen in der Philoſophie, in der Religion, in der Kirche. Was ihm nach dieſer Seite als höchſtes Ziel vorſchwebt, iſt eine Harmonie der chriſtlichen Völker Europa's, ein Völkerſyſtem, worin jede Nation die ihr eigenthümliche und durch die Natur der Dinge angewieſene Aufgabe ergreift und löſt. Leibniz faßt dieſes Ziel nicht in einem unbeſtimmten Bilde, ſondern in den concreten Zügen, die in der geſchichtlichen Lage des Zeitalters bedingt ſind. Er erkennt in den gegebenen europäiſchen Verhältniſſen genau die politiſchen Aufgaben und Probleme, er faßt die Fragen beſtimmt, er ſucht die Mittel der Löſung immer in einer Richtung, welche

die europäiſche Völkerharmonie nicht ſtört, ſondern befördert. Neben der kirchlichen Harmonie der chriſtlichen Völker ſteht in ſeinem Geiſt als ein ebenbürtiges Ziel die politiſche. Ueberall iſt er bedacht auf die Löſung und Vereinigung der Gegenſätze. Ueberall, wo es ſich um große praktiſche Fragen handelt, ſucht er dieſe Löſung den gegebenen Verhältniſſen anzupaſſen und die Form nach dem vorhandenen Material zu beſtimmen.

Die geſchichts- und entwicklungsfähigen Völker ſind ihm die chriſtlichen. Zwiſchen Chriſtenthum und Islam iſt eine Harmonie nicht möglich. Vielmehr iſt die Löſung der orientaliſchen Frage, die den Gegenſatz der Cultur und Barbarei in ſich faßt, nur möglich durch den vollſtändigen Sieg der chriſtlichen Mächte über die Türkei, durch die Ausbreitung der chriſtlichen Civiliſation im Orient. Wir werden ſehen, wie Leibniz in dieſer Rückſicht den Plan einer franzöſiſchen Expedition nach Aegypten faßt und genau entwirft, in einem Augenblick, wo die Ausführung dieſes Planes zugleich den Frieden Europa's geſichert hätte und die Löſung der orientaliſchen Frage zugleich die der weſteuropäiſchen geweſen wäre. Ueberhaupt iſt Leibniz immer darauf bedacht, die großen politiſchen Zeitfragen in einen ſolchen Zuſammenhang zu bringen, daß die Löſung der einen auch die Löſung der anderen herbeiführt und mitbedingt. Er verfährt nach einem politiſchen Syſtem, deſſen innerſte Triebfeder wir kennen, und doch iſt dieſer ſyſtematiſche Denker in der Behandlung der brennenden Fragen nicht doctrinär, ſondern ſtaatsklug und gefügig. Auch dieſe Accommodation iſt ein Zug, den wir bei Leibniz ganz am Platz finden und der im Dienſt ſeiner harmoniſtiſchen Ideen ſteht.

Es giebt zwei Bedingungen, welche die Harmonie der chriſtlichen Völker gefährden: die immer bedrohliche Haltung einer

nichtchriſtlichen, barbariſchen Macht und das „exorbitante" Uebergewicht einer unter den chriſtlichen Mächten, die wie ein Leviathan die anderen zu verſchlingen droht. In der erſten Rückſicht iſt die Türkei, in der zweiten iſt Frankreich unter Ludwig XIV die gefährliche, dem europäiſchen Völkerfrieden feindliche Macht. Das ſind die beiden wichtigſten Zeitfragen, denen ſich Leibniz als politiſcher Denker und Schriftſteller gegenüber findet.

Er will die chriſtliche Univerſalherrſchaft, den Untergang oder wenigſtens die völlige Ohnmacht der Türkei. Die orientaliſche Frage fällt ihm zuſammen mit der großen Culturfrage der Welt; er faßt in dieſer Rückſicht das Chriſtenthum hauptſächlich von Seiten des civiliſatoriſchen Berufs. Daher ſehen wir ihn lebhaft intereſſirt für die Miſſionen der katholiſchen Kirche, namentlich die der Jeſuiten in China. Man hat ihn deßhalb von Seiten des engherzigen Proteſtantismus für einen Freund der Jeſuiten in einem ganz anderen Sinne verſchrieen, als in welchem er es war. Er ſah in den Jeſuiten, die er vertheidigte, nicht die Jünger Loyola's, die diplomatiſchen Beichtväter, die geſchworenen Feinde des Proteſtantismus, ſondern die muthigen Miſſionäre des Chriſtenthums, die Beförderer der Wiſſenſchaft unter den zurückgebliebenen und barbariſchen Völkern, die kühnen Reiſenden, die zugleich vortreffliche Mathematiker, Aſtronomen, Sprachforſcher waren. Auch den Proteſtanten empfiehlt Leibniz in demſelben Intereſſe die Miſſionen, die Stiftung evangeliſcher Miſſionsſchulen namentlich in Rußland, wo ſich unter Peter dem Großen ein neuer, der europäiſchen Bildung günſtiger Schauplatz eröffnet.

Um keinen Preis aber will Leibniz ein franzöſiſches Univerſalreich, eine Weltmonarchie, mit der Ludwig XIV Europa be-

droht. In dieſer Gefahr erkennt er den größten Feind ſowohl der europäiſchen als insbeſondere der deutſchen Freiheit. Gegen die franzöſiſche Uebermacht, die im Anſchwellen begriffen iſt, vertheidigt Leibniz als einen ſchützenden Damm das europäiſche Gleichgewicht, geſtützt auf den weſtfäliſchen Frieden. Dieſes Gleichgewicht iſt die nothwendige Bedingung zu einer richtigen und harmoniſchen Verfaſſung der europäiſchen Völkerfamilie; der eigentliche Schwerpunkt des Gleichgewichts, welches den Frieden erhält, liegt in der Mitte Europa's, in dem deutſchen Reich. Daher iſt die nothwendige Bedingung zur Erhaltung jenes Gleichgewichts die äußere und innere Sicherheit des deutſchen Reichs, das richtige Gleichgewicht auch im Innern Deutſchlands, das harmoniſche Zuſammenwirken der kaiſerlichen und fürſtlichen Macht. Hier haben wir in wenigen Zügen das politiſche Syſtem unſeres Philoſophen: die Idee einer europäiſchen Völkerharmonie, wie ſie unter den gegebenen Bedingungen der Zeit von ihm gefaßt wurde. Schon aus dieſen einfachen Grundzügen laſſen ſich die politiſchen Stellungen, die Leibniz einnimmt, vorausſehen; er wird zuerſt Alles aufbieten, den Frieden mit Frankreich zu erhalten; dann, nachdem die franzöſiſche Gewalt- und Kriegspolitik alle Dämme durchbrochen, wird er der entſchiedenſte Gegner Ludwigs XIV werden und zuletzt Alles aufbieten, den Krieg gegen Frankreich zu befördern. Er nimmt zuerſt im Intereſſe der deutſchen Sicherheit, des europäiſchen Friedens eine vermittelnde (der mainziſchen Politik angemeſſene) Stellung zwiſchen dem Kaiſer und Ludwig XIV; er iſt zuletzt einer der eifrigſten Wortführer der kaiſerlich-öſtreichiſchen Intereſſen. Die Neigung ſeines Syſtems geht auf den Weltfrieden. In dieſer Neigung ſtimmt Leibniz zuſammen mit St. Pierre's Entwurf vom ewigen Frieden.

In dem Universalgeiſte dieſes Mannes war fortwährend die Idee des Ganzen gegenwärtig als einer Alles umfaſſenden, ordnenden, erhaltenden Weltharmonie. Dieſe Idee wußte er, unter den gegebenen Bedingungen der Zeit in den religiöſen, kirchlichen, politiſchen Rahmen zu faſſen, und hier erſcheint ſie uns in nothgedrungenen und darum abgeſchwächten Formen. Aber ſelbſt für die abgeſchwächte Form war das Zeitalter nicht ſtark genug. Die Idee des Ganzen, der großen vaterländiſchen Gemeinſchaft war dieſem Zeitalter abhanden gekommen und praktiſch völlig unwirkſam geworden. Die Particularintereſſen hatten die Oberhand gewonnen und mit ihrem eigennützigen Treiben einen Weltzuſtand herbeigeführt, der ſchon die Spuren des Verderbens an ſich trug. Leibniz erkannte dieſe Zeichen des politiſchen Verderbens und ſah die Folgen voraus; er ſah die abſchüſſige Bahn vor ſich, auf der das alte Europa dem Untergange entgegenging. Was die Geiſter zu allen Zeiten prophetiſch macht, iſt nichts Anderes als die tiefe Einſicht, womit ſie das Grundübel des vorhandenen Weltzuſtandes durchſchauen. Leibniz hatte die große Vorausſicht, daß Europa's Zukunft von einer allgemeinen Revolution bedroht ſei, wenn nicht von Innen heraus eine Umwandlung der politiſchen Denkweiſe, eine gemeinnützige Erhebung der Intereſſen bewirkt werden könne, die das wuchernde Umſichgreifen der ſchlechten Sonderbeſtrebungen, das ganze Syſtem des politiſchen Egoismus, noch bei Zeiten hindere. „Ich finde," ſagt Leibniz in einer Stelle ſeiner bedeutendſten Schrift, „daß Meinungen, die an eine gewiſſe Zügelloſigkeit grenzen, Alles vorbereiten für die allgemeine Revolution, von welcher Europa bedroht iſt, und vollends zerſtören, was in der Welt noch übrig geblieben von jenen großherzigen Gefühlen der alten Griechen und Römer, welche die Liebe zum Vaterlande und die Sorge für die Nachwelt,

dem Besitz und selbst dem Leben vorzogen. Jene public spirits, wie sie die Engländer nennen, nehmen außerordentlich ab, sie sind nicht mehr Mode und werden immer mehr aufhören, wenn sie nicht länger durch die wahre Moral und Religion, welche die natürliche Vernunft selbst uns lehrt, unterstützt werden. Man spottet über die Liebe zum Vaterlande und macht diejenigen lächerlich, die für das Allgemeine Sorge tragen. Wenn irgend ein wohlgesinnter Mensch davon spricht, was die Nachwelt sagen werde, so antwortet man: alors comme alors! Wenn man sich noch von dieser epidemischen Geisteskrankheit bessert, so wird man diesen Uebeln vielleicht vorbeugen könnnen; doch wenn sie immer zunimmt, so wird die Vorsehung die Menschen durch die Revolution selbst, welche daraus entstehen muß, bessern; denn was auch immer kommen mag, so wird jederzeit Alles im Ganzen sich zum Besten wenden."

5. Wissenschaftliches Universalgenie.

So finden wir überall das Streben nach Vermittlung der Gegensätze und nach Universalität im höchsten Sinne als die charakteristische Geistesart unseres Philosophen. Er lebt in der Anschauung der großen Weltverhältnisse, in der Beschäftigung mit den wichtigsten Weltfragen, er bewegt sich in den weitesten Gesichtskreisen. Von den Systemen der Philosophie verbreitet sich dieser universelle, stets vermittelnde und aufklärende Geist über die Verhältnisse der Religionen, Staaten, Völker und Welttheile. Der Horizont seiner Ideen umfaßt ein weites Reich der Geschichte und verknüpft die ferne Vergangenheit mit der fernen Zukunft. Dieser Geist versöhnt den Aristoteles mit Descartes und Spinoza und bildet schon die ersten Vorbegriffe der kritischen Philosophie neben dem Vorgefühl der europäischen Revolution. Er ist in

Wahrheit, wie nach seinem Ausspruche die Monaden sind: „chargé du passé et gros de l'avenir".

Aber am lebendigsten ist seine Thätigkeit, am glücklichsten sind seine Erfolge in dem ihm vertrauten und einheimischen Elemente der Wissenschaft selbst. Leibniz ist im vollen Sinn des Worts ein Universalgenie der Wissenschaft. Eine solche Fülle und Genialität des Wissens war seit Aristoteles nicht mehr in einem einzigen Kopfe vereinigt. Seine Berufswissenschaft ist die Jurisprudenz, die er mit methodischem Geiste fortzubilden sucht; seine Herrschaft hat er in der Philosophie, deren Vergangenheit er kennt und bemeistert, deren neue Richtung er für ein Jahrhundert entscheidet. Physik, Mechanik, Mathematik treibt er mit dem glücklichsten und erfolgreichsten Eifer; sein Geist erscheint diesen Wissenschaften wie angepaßt, er ist in ihnen nicht bloß einheimisch, sondern erfinderisch thätig. Die Physik empfängt von ihm neue Grundlagen, in der Mechanik streitet er mit Descartes über die Schätzung und das wirkliche Maß der bewegenden Kräfte; in der Mathematik kämpft er mit Newton um die Erfindung der Differentialmethode, und selbst wenn seine Unabhängigkeit in diesem Punkte nicht so gesichert wäre, wie sie es in der That ist, so steht doch so viel bei Allen, auch den Gegnern, fest: daß Leibniz, der erste Philosoph und Metaphysiker seiner Zeit, zugleich nach Newton deren erster Mathematiker war. Genug, daß er mit einem Newton um die Priorität der größten mathematischen Erfindung streiten durfte; daß es überhaupt zweifelhaft sein konnte, wer von diesen beiden der Ueberlegene war: Newton oder Leibniz!

Jurist, Philosoph, Physiker, Mathematiker ersten Ranges, ist Leibniz zugleich Diplomat, Publicist, Politiker, Geschichtsschreiber, Bibliothekar. In Hannover beschäftigten ihn gleich

zeitig Bergbau, Geologie, Nationalökonomie, Münzweſen und Staatsſchriften im Intereſſe ſeines Fürſten. In allen Stücken iſt er ſelbſtthätig, durchdringend, erfinderiſch. Er iſt buchſtäblich überall und, was ihn am meiſten auszeichnet, er iſt überall derſelbe philoſophiſche, auch in der Zerſtreuung geſammelte und ſeiner ſelbſt mächtige Kopf. Was er angreift, befruchtet er mit neuen Ideen; ſelbſt das Kleinſte weiß er durch die Art ſeiner Betrachtung bedeutend und intereſſant zu machen; er behandelt die verſchiedenartigſten Gegenſtände, ohne ſich zu verlieren; er zerſplittert ſeine Thätigkeit, aber jeder Splitter trägt die Form ſeines Geiſtes.

6. Univerſum der Wiſſenſchaften.

a. Bibliotheken und Akademien.

Auch ſeine organiſatoriſchen Pläne ſind auf dem Gebiete der Wiſſenſchaft erfolgreicher als auf dem der Politik und Kirche. Organiſiren heißt ordnen, vereinigen, die einzelnen Theile mit der Idee ihres Ganzen durchdringen und in Mittel für den Geſammtzweck verwandeln. Die Wiſſenſchaften organiſiren heißt ihre Schätze ſammeln, ihre literariſchen Ergebniſſe ſo vollſtändig als möglich anlegen und ordnen, um ſie allſeitig zu verwerthen, und ihre Träger vereinigen, damit im lebendigen Wechſelverkehre die verſchiedenen Wiſſenſchaften ſich gegenſeitig austauſchen, ergänzen, befruchten und eben dadurch ihre Fortſchritte und ihre Fortpflanzung beſchleunigen. Die umfaſſenden Sammlungen der Bücher und Schriften und die zur Beförderung der Wiſſenſchaften organiſirte Vereinigung der erſten Gelehrten jedes Fachs — Bibliotheken und Akademien — ſind die nothwendigen Mittel, um die Wiſſenſchaften in ein Ganzes zu faſſen und gleichſam ein wiſſenſchaftliches Univerſum zu gründen.

Dieſen Einrichtungen widmet Leibniz ſeinen nachhaltigſten Eifer und ſeine ganze Betriebſamkeit. Bibliothekar von Hannover und Wolfenbüttel, wird er der Gründer und Präſident der erſten deutſchen Akademie in Berlin. Seine letzten Lebensjahre ſind mit der Leitung dieſer Akademie und mit den Entwürfen für andere beſchäftigt. In allen Wiſſenſchaften einheimiſch, mit allen bedeutenden Gelehrten in perſönlicher Verbindung, iſt Leibniz ganz der Mann, um Akademien zu gründen und zu regieren. Friedrich der Große ſagte von ihm: „er ſtellte für ſich allein eine Akademie vor.“ Er-giebt den Antrieb und Plan für die Gründung der Akademien von Dresden, Wien, Petersburg. In Rom faßt er ſogar die verwegene Idee, durch Einführung der naturwiſſenſchaftlichen Studien die italieniſchen Klöſter in akademiſche Filiale zu verwandeln. Es ſind nicht bloß Gelehrtenverſammlungen, die über wiſſenſchaftliche Dinge verhandeln, ſondern in Wahrheit Gelehrtenrepubliken, wiſſenſchaftliche Staaten, die Leibniz im größten Maßſtabe beabſichtigt. Am meiſten bedenkt er die geſchichts- und naturwiſſenſchaftlichen Fächer, die den praktiſchen Nutzen für ſich haben. In ſeinem Entwurfe für Wien verbindet er mit der Akademie zugleich Theater aus dem Reiche der Natur und Kunſt, dazu ein Syſtem von Anſtalten, die als Mittel oder Gegenſtand der wiſſenſchaftlichen Beobachtung dienen: Bibliotheken (mit beſonderer Rückſicht auf die neue werthvolle Literatur), Kabinete für Münzen, Modelle, Antiken und Maſchinen; Sternwarte und Laboratorium, mineralogiſche und botaniſche Sammlungen, mit einem Worte: den ganzen Haushalt einer umfaſſenden und wohleingerichteten Gelehrtenrepublik.

Hier ſollen die Ergebniſſe aller gegenwärtigen Forſchungen geprüft, feſtgeſtellt und encyklopädiſch mitgetheilt werden. Dieſe encyklopädiſche Umfaſſung bildet eine Hauptaufgabe der Aka-

demie. Auf dieſem Wege ſoll die Wiſſenſchaft aus den Einzelunterſuchungen der Gelehrten in den Zuſtand öffentlicher Bildung und die Wahrheit in Gemeingut verwandelt werden.

b. Allgemeine Charakteriſtik (Univerſalſchrift).

Aber zu einem Univerſum der Wiſſenſchaften gehört vor Allem auch ein Univerſalmittel des wiſſenſchaftlichen Verkehrs, der allgemeinſten, ungehemmten Mittheilung und Verbreitung der Gedanken. Der Welthandel fordert ein allgemein gültiges Maß der Werthe, eine Art Weltgeld. Die Werthe, mit denen die Wiſſenſchaft handelt, ſind ihre Gedanken und Begriffe, das Mittel ihres Verkehrs iſt die Schrift, die mittheilbaren und verſtändlichen Zeichen ihrer Gedanken; die Schrift iſt im wiſſenſchaftlichen Verkehre, wie das Geld im Handel. Gäbe es nur ſolche Zahlungsmittel, deren Werth und Brauchbarkeit jenſeits der jedesmaligen Landesgrenze aufhörte, ſo wäre der Welthandel unmöglich oder wenigſtens außerordentlich ſchwerfällig.

Einer ähnlichen Hemmung begegnet der wiſſenſchaftliche Großhandel, den Leibniz befördern und von ſeinen natürlichen Schranken befreien möchte. Das wiſſenſchaftliche Verkehrsmittel iſt die Schrift; was dieſe Schrift in Umlauf ſetzt, ſind die Worte als Zeichen der Gedanken, die ſprachlichen Ausdrücke, die nur ſo weit reichen und gelten, als das Verſtändniß der Sprachen, deren natürliche Tragweite eingeſchränkt iſt durch die Grenzen der Völker. Bei den natürlichen Schranken, denen ſie unterliegen, bei der Schwierigkeit, erlernt zu werden, bei der Vieldeutigkeit und Dunkelheit der Worte ſind die Sprachen weder ein allgemein gültiges noch auch ein ſicheres Mittel zur Verbreitung und Verwerthung der wiſſenſchaftlichen Begriffe. Die Wortſchrift iſt darum jenes Univerſalmittel nicht, welches der unge-

hemmte Universalverkehr der Wissenschaften bedarf. Giebt es ein solches Mittel? Die Frage ist, ob sich statt der indirecten Wortschrift eine directe Gedankenschrift erfinden läßt, die den Umweg durch die Sprache vermeidet und also einen wissenschaftlichen Verkehr möglich macht, der alle Schwierigkeiten und Hemmungen des sprachlichen Verständnisses umgeht und dessen Mittheilungen jedem Denkenden ohne Weiteres einleuchten. Eine solche Schrift, welche unmittelbar die Begriffe der Dinge ausdrückt, wäre eine Art Gedankenhieroglyphik, eine wirkliche „signatura rerum", welche die Alten in den symbolischen Zahlen der Pythagoreer gesucht und von der später die Kabbalisten viel geträumt haben. Man fabelt von einer Sprache, die nicht unsere Vorstellungen der Dinge, sondern die Natur der Dinge selbst ausdrücke. Eine solche „Natursprache", wie Jacob Böhme sie nennt, war nach der Sage die der ersten Menschen, die „lingua adamica", die in unmittelbarer Ueberlieferung von Gott selbst herrühren sollte.

Hier handelt es sich nicht um die Erfindung einer solchen wunderbaren Sprache, sondern um eine Schrift, die statt des Wortes oder des Zeichens der Gedanken die Gedanken selbst bezeichnet, in welche die Gedanken unmittelbar einmünden. Wenn eine solche Schrift gefunden werden könnte, so leuchtet ein, daß für den wissenschaftlichen Ideenverkehr die Sprachgrenzen der Völker keine Hindernisse mehr wären, daß der Ausdruck der menschlichen Wissenschaften eben so universell sein würde als diese selbst, daß sich die Weltweisheit in einer Weltschrift oder Pasigraphie ausmachen und fortbilden ließe. In einigen Wissenschaften giebt es schon solche Begriffscharaktere, solche schriftliche Ausdrucksweisen, die unabhängig sind von der besonderen Volkssprache. Die Mathematik namentlich besitzt dergleichen in ihren arithmetischen und algebraischen Zeichen. Warum sollte nicht

die gesammte menschliche Wissenschaft sich ebenso unabhängig von den besonderen Volkssprachen mittheilen lassen, als die Mathematik zum augenscheinlichsten Vortheil ihrer ebenso sichern als allgemeinen Verständlichkeit? Die Aufgabe einer Weltschrift ist gelöst, sobald die Wissenschaften alle das Beispiel der Mathematik nachahmen und Charaktere gefunden werden können, die alle Begriffe so genau bezeichnen, als die arithmetischen und algebraischen Zeichen die Größen und deren Verhältnisse. Dann werden sich die wissenschaftlichen Wahrheiten insgesammt ebenso verständlich ausdrücken, ebenso genau beaufsichtigen und gleichsam nachrechnen lassen, als jetzt die mathematischen. Man müßte die einfachsten, elementaren Begriffe, gleichsam „das Gedankenalphabet" auffinden und für dieses Alphabet allgemein gültige Charaktere bestimmen, die dann, wie sie zusammengesetzt werden, zusammengesetzte Begriffe, Urtheile, Schlüsse darstellen und auf diese genau bestimmte Weise den Gang des wissenschaftlichen Verfahrens bezeichnen können.

Diese Erfindung einer allgemeinen Charakteristik gehört zu den frühsten Entwürfen, die Leibniz gefaßt hat, und beschäftigt ihn als ein Lieblingsplan durch sein ganzes Leben. Wir werden in der Geschichte dieses Lebens die Stelle kennen lernen, wo ihm die Idee einer Gedankenschrift aufgeht, zuerst unter dem Einfluß und dem Leitfaden der Logik, die ihn auf das Gedankenalphabet hinweist, dann am Beispiele und Vorbilde der Mathematik. Hier interessirt uns dieser Plan, eine Weltschrift zu erfinden, um die Wortschrift aus dem wissenschaftlichen Großhandel zu verdrängen, als einer der sprechendsten Charakterzüge des Philosophen, als einer der deutlichsten Beweise, wie weit dieser universelle Geist seine Entwürfe ausdehnte. Es war ein Experiment, welches immer von Neuem seine Erfindungskraft reizte.

III.

Perſönliche Charakterzüge.

1. Erfinderiſche Selbſtbelehrung.

Mit dieſer univerſaliſtiſchen und umfaſſenden Natur ſeiner Aufgaben ſtimmen die Charakterzüge und die eigenthümliche Geiſtesart des Mannes, die ſo beſchaffen ſein mußte, daß er in die verſchiedenſten Dinge ſich ſchnell und leicht hineinleben konnte und das Bedürfniß nach einer ſolchen intenſiven Ausbreitung empfand. Einen unerſättlichen Wiſſensdurſt, der ihn für Alles intereſſirt, verbindet Leibniz mit einem durchdringenden Verſtande der Alles unterſucht. Was er von Außen empfängt, wird zugleich von ihm ſelbſt durchdacht und in ſein ſelbſterworbenes Eigenthum verwandelt. Er lernt von Andern, indem er ſich ſelbſt belehrt. Alles Lernen wird in ihm Selbſtbelehrung: er iſt ein gelehrter Polyhiſtor und zugleich ein vollkommener Autodidakt. Die Bildungsſtoffe, die er mit Bienenfleiß von überall her einſammelt, werden in ſeinem Geiſt fruchtbare Keime neuer Ideen, die er mit der erfinderiſchen Kraft des Selbſtdenkers entwickelt. Zu unterſuchen und zu erfinden iſt ſein Bedürfniß und Talent. Dieſes Bedürfniß zu befriedigen, iſt ihm ebenſo leicht als nothwendig. Ihm macht die Natur unmöglich, was den Meiſten von Natur am bequemſten und leichteſten wird: zu lernen ohne zu unterſuchen. Er ſagt von ſich ſelbſt: „Wenige ſind meiner Art; alles Leichte wird mir ſchwer, alles Schwere dagegen leicht.“

2. Der kritiſche Mangel. Abneigung gegen Polemik.

Auf ſeine Selbſtbildung vor Allem bedacht, verſteht Leibniz überall zu gewinnen, und wie es in ſeinen Augen nichts völlig Ver-

kehrtes und Falſches giebt, ſo findet er bei Allen Etwas, woraus er Nutzen ziehen kann, und die Fehler der Anderen gehen faſt unbemerkt an ihm vorüber. Er iſt zu lernbegierig, zu ſehr mit den eigenen Ideen beſchäftigt, zu erfinderiſch in die Sache vertieft, um kritiſch gegen Andere zu ſein. Seine Geiſtesfülle macht ihn gleichgültig gegen fremde Mängel; der eigene Vortheil, den er überall ſucht, läßt ihn die Nachtheile Anderer überſehen und wenn er ſie bemerkt, ſo urtheilt er ſchonend, wie der überlegene Geiſt über den befangenen, wie der Große über das Kleine, das ſelbſt bei ſeinen Schwächen und Mängeln nicht ganz unfruchtbar und nutzlos ſein darf. Dieſe Milde des Urtheils, die leicht einem Mangel an kritiſchem Scharfblick gleichkömmt, bildet in ſeinem Charakter einen hervorſtechenden Zug, der ihn von Leſſing unterſcheidet und mit Göthe vergleichen läßt, bei dem eine ähnliche Urtheilsweiſe aus einer ähnlichen Gemüthsverfaſſung hervorging. Die großen Genies ſind ſelten ſtrenge Cenſoren. Sie ſind zuviel mit ſich ſelbſt beſchäftigt, um auf die Werke Anderer nachdrücklich einzugehen, und neben der univerſaliſtiſchen Denkweiſe, die nichts ganz ausſchließen möchte, iſt es zugleich ein großartiger Egoismus, der dieſe Genies gegen Andre mild macht und ihren Tadel beſänftigt. Sie haben es, wie die Könige, leicht, liebenswürdig zu ſein. Leibniz ſagt in einem ſeiner Selbſtbekenntniſſe: „Ich verachte faſt nichts, und niemand iſt weniger kritiſch als ich. Es klingt wunderbar: ich billige faſt Alles, was ich leſe, denn ich weiß wohl, wie verſchieden die Dinge gefaßt werden können, und ſo begegnet mir, während ich leſe, Vieles, was den Schriftſteller in Schutz nimmt oder vertheidigt. Daher geſchieht es ſelten, daß mir bei der Lectüre etwas mißfällt, obwohl mir das Eine mehr, das Andere weniger zuſagt. Meine Gemüthsſtimmung iſt von Natur ſo, daß ich in den Schriften Anderer lieber den eigenen

Nutzen, als die fremden Mängel aufſuche. Es iſt meine Sache wenig, Streitſchriften zu ſuchen und zu leſen."

3. Toleranz. Abneigung gegen den Sectengeiſt.

Mild gegen fremde Fehler, iſt er duldſam gegen fremde Meinungen. Dieſe Toleranz iſt bei ihm nicht eine vorgefaßte Pflicht, was ſie in der Schule der Aufklärung wurde; auch nicht, was ſie bei Vielen war, eine Gleichgültigkeit, die dem Kampfe der Meinungen gern aus dem Wege geht, ſondern ein wirkliches Talent, eine natürliche Eigenſchaft, die ihn im Streite mit fremden Ideen niemals verläßt. Nur der verſtockte, ausſchließende, beſchränkte Parteigeiſt iſt ihm zuwider. Es giebt nichts, das dem Univerſalgeiſt, dem vermittelnden Denker, dem toleranten Charakter mehr widerſtrebt, als die Secte, die ſich gegen jede Entwickelung ſträubt, welche über die gewöhnliche Grenze hinausgeht. Secten können ſein und geduldet werden, aber ſie ſollen nicht herrſchen. Wo Secten herrſchen, da ſtockt das geiſtige Leben. Darum erſcheint die Macht des Sectengeiſtes dem Philoſophen mit Recht als der ſchlimmſte Feind des Fortſchritts und der Bildung, der ihm am widrigſten da auffällt, wo er am wenigſten ſein ſollte, in der Wiſſenſchaft und in der Religion. In den zünftigen Philoſophenſchulen ſeiner Zeit, namentlich in den zur Secte erſtarrten Carteſianern, die den Geiſt der freien Forſchung unter die Worte des Meiſters gefangen nahmen, trat unſerem Leibniz die Hemmung der Wiſſenſchaft eben ſo fühlbar entgegen, als in den herrſchenden Religionsparteien die Hemmung des wahren und vernunftgemäßen Chriſtenthums. Es iſt das Geringſte, daß unter dem Sectenzwange die Geiſter beſchränkt werden und die wiſſenſchaftliche Liebe zur Wahrheit einbüßen. Die Erfahrung lehrt, daß auch die moraliſchen Geſinnungen unter dieſer Herrſchaft

verderben und daß in der Sectenpolitik ſtets aus der Verläumdung und Unredlichkeit eine Tugend gemacht wird. Das gilt von den öffentlichen Parteien jeglicher Richtung ſo gut als von der letzten literariſchen Kameradſchaft. Die Abneigung gegen dieſen ſtarren, unfruchtbaren, unſittlichen Geiſt, welchen der Sectenzwang unvermeidlich mit ſich führt, liegt in dem Selbſtgefühle ächter Aufklärung begründet und äußert ſich in Leibniz eben ſo lebhaft als in Leſſing. Sie bildet gleichſam eine Familienähnlichkeit in dieſen beiden größten Charakteren unſerer Aufklärung. Und wenn in dem Leben Beider ein tragiſches Motiv geſucht werden darf, ſo iſt es eben der Gegenſatz ihres Univerſalgeiſtes gegen die Herrſchaft der Secten, wo ſie ſich immer geltend macht; ſo iſt es dieſer Conflict, den Leibniz mit aller Milde und klugen Vorſicht nicht vermeiden konnte, den Leſſing muthiger durchgekämpft hat, und den Beide bitter genug empfinden mußten. Am Ende ihres den größten Aufgaben gewidmeten Lebens ſtanden ſie einſam und faſt verlaſſen, weil ſie dem Sectengeiſte verdächtig waren. Bei den Proteſtanten galt Leibniz bald für einen Convertiten des Katholicismus, bald für einen Freund der Jeſuiten; und die Jeſuiten, weil ihnen die oft verſuchte Bekehrung nicht gelang, nannten ihn einen „Indifferentiſten". Zuletzt kamen ſie Beide überein, daß Leibniz ein Ungläubiger ſei, und wie man erzählt, ſo wurde auf einer lutheriſchen Kanzel der Name Leibniz in das plattdeutſche „Lövenix" verwandelt, welches ſo viel als „Glaubt Nichts" ſagen will. Noch im Tode verfolgte ihn der erboste Sectengeiſt. Er hatte während ſeines Lebens zu wenig Beweiſe kirchlicher Frömmigkeit gegeben, darum verſagte man dem Todten die gewöhnlichen Zeichen der Theilnahme und die letzten religiöſen Gebräuche. Er wurde ohne Ehrenbezeugungen begraben; kein Geiſtlicher folgte dem Sarge.

4. Gemüthsheiterkeit.

Indeſſen jenes tragiſche Moment wiegt in dem Leben von Leibniz nicht ſchwer. Es trat zu ſpät ein, um den durch eine glückliche und reiche Welterfahrung gereiften Charakter zu verſtimmen oder gar zu verbittern. Die Harmonie der Weltordnung, dieſer innerſte Gedanke ſeines Syſtems und ſeines Lebens, war ihm ſtets gegenwärtig; er wußte, daß die peinlichen Widerſprüche, die uns im Augenblicke beunruhigen, Nichts ſind als vorübergehende Mißtöne, welche den großen Einklang der Dinge nicht ſtören. Er liebte überhaupt die tragiſchen Conflicte nicht. Seine Weltanſchauung war dem Geiſte des Humors verwandt, denn ſie war glücklich, und eine glückliche Ruhe bildete den Grundton ſeiner Gemüthsſtimmung. Er begriff in dem Zuſammenhange der Dinge eine ewige Nothwendigkeit, und ſeine Empfindungsweiſe ſtimmte mit dieſem Begriffe überein. Das iſt ein Charakterzug des ächten Weiſen, den er mit Spinoza gemein hat. Aber das Weltgeſetz offenbarte ſich ſeinem Geiſte nicht in der ewigen Vernichtung, ſondern in der ewigen Erhaltung der Dinge; die Weltordnung beſtand nach ſeinem eigenen ſchönen Ausdruck in einer „glücklichen, heitern Nothwendigkeit", weil ſie den Einzelweſen das freie Spiel ihrer Kräfte und das frohe Selbſtgefühl ihres Daſeins gönnt und einräumt. Ihm erſchien die Nothwendigkeit „mit Grazie umzogen", ſie glich der neidloſen Gottheit, während ſie bei Spinoza, um im Bilde zu bleiben, das Anſehen des neidiſchen Schickſals hatte, welches alle Dinge gleichmäßig vernichtet. Dieſer Anblick nun einer glücklichen Weltordnung, welche dem Menſchen Genüge leiſtet, mußte die Seele des Philoſophen zugleich erheben und erheitern. Er durfte den Ernſt der Weisheit mit einem zufriedenen Selbſtgefühle und einem heitern

Weltgenuſſe vereinigen. Und Leibniz verſtand dieſe große Kunſt des Lebens. Alles menſchliche Wiſſen richtete er vereinigt auf die Erkenntniß der ewigen Wahrheit. Ohne dieſe ernſte Beziehung galt ihm der Wiſſensreichthum für ein vergängliches Gut von ſehr beſchränktem Werthe. Alle Welterfahrung, Weltkenntniß und Büchergelehrſamkeit, wenn ſie nicht durchdrungen iſt vom Geiſte der Philoſophie, verglich Leibniz vortrefflich mit einer Beſchreibung der Stadt London, die nur ſo lange nützt, als man ſich darin aufhält. Das menſchliche Leben zu veredeln, galt ihm als der höchſte Zweck der Wiſſenſchaft und der Kunſt. Er begriff die ernſte Bedeutung des Theaters und der Komödie. Als in Paris am Ende des ſiebzehnten Jahrhunderts ein heftiger Kampf von Seiten der Theologen gegen die Bühne geführt wurde, weil ein Theatiner die Schauſpieler zu den Sacramenten zulaſſen wollte, vertheidigte Leibniz die Künſtler in einem beißenden Epigramm, welches den „docteurs anticomédiens“ gewidmet war. „Wißt ihr wohl,“ ruft er den Zeloten zu, „daß in unſerm Jahrhundert ein Molière ſo gut als ihr die Menſchen erbauen darf? Das Laſter fühlt den ſcharfen Spott des Dichters und geht in ſich. Um Frankreich zu reformiren, braucht man entweder die Komödie oder — die Dragonaden!“

5. Eigennützige Regungen.

Aber das Große in der Welt iſt nie ohne das Kleine, am wenigſten in der menſchlichen Individualität, und gerade in der charaktervollen Eigenthümlichkeit ſind die hervorragenden Tugenden ſtets von den verwandten Schwächen begleitet. Wir wollen dieſe Schattenſeiten in dem Charakterbilde unſeres Philoſophen nicht überſehen. Jener großartige Eigennutz, der unſeren Leibniz in ſeinem freien und erfinderiſchen Bildungsgange leitet, der

überall auf den eigenen Gewinn bedacht iſt und die fremden Mängel darüber faſt vergißt, verkleinert ſich im praktiſchen Leben hie und da zu einem perſönlichem Intereſſe, welches bisweilen einem kleinen Eigennutze gleichkommt. Er liebt die Gunſt der Großen und empfindet es ſchmerzlich, wenn er ſie einbüßt. Dies begreift ſich leicht aus der Gewohnheit ſeines Lebens, welches frühzeitig dieſe Gunſt gewann und faſt immer von den Launen derſelben abhängig blieb. Sein Ehrgeiz bewirbt ſich um Stellen, die ſeiner Perſon mehr äußern Glanz gewähren, als ſie ſeinem Geiſte angemeſſen ſind. Man ſagt ihm nach, daß er den Schmeicheleien zugänglich geweſen ſei und den perſönlichen Widerſpruch ſchwer vertragen konnte. So unregelmäßig ſind die großen Charaktere und doch ſo folgerichtig! Mit einer Milde und Toleranz in wichtigen Dingen, die an Hoheit gränzt, verbindet ſich in Leibniz ein gewiſſer reizbarer Eigenſinn und eine leicht zu berührende Empfindlichkeit. Es iſt daſſelbe ausgeprägte Selbſtgefühl, das ſich dort in ſeiner Ueberlegenheit und Kraft, hier in ſeiner natürlichen Schwäche offenbart. Aus derſelben Quelle fließt die ſchonende Nachſicht mit den Fehlern Anderer und das lebhafte, reizbare Gefühl für die kleinen Verletzungen. Er ſuchte die materiellen Vortheile, die fürſtlichen Penſionen vielleicht mehr, als er nöthig hatte; doch muß man hinzufügen, daß er aus dieſen Quellen allein ſeinen Lebensunterhalt ſchöpfte. Denn er hatte wenig und gewann mit ſeinen wiſſenſchaftlichen Arbeiten Nichts.

6. Zerſtreute und vielgeſchäftige Thätigkeit.

Und dieſe Arbeiten, insbeſondere ſein philoſophiſches Lehrgebäude, mußten natürlich unter der Vielgeſchäftigkeit ſeines Lebens leiden. Wußte er mit ſeinem Univerſalgenie Alles in raſt-

loſer und mannigfaltigſter Thätigkeit zu vereinigen, ſo konnte er dabei nur wenig vollenden. Das iſt die Schattenſeite namentlich ſeiner philoſophiſchen Arbeiten. Zwei Menſchenalter ſind nicht im Stande geweſen, den umfaſſenden und reichen Inhalt in die durchgeführte Form des Syſtems zu bringen. So bleibt die Form des Syſtems Fragment, Skizze, Entwurf, und dieſe Entwürfe zerſtreuen ſich bald in Aufſätzen, bald in Briefen. Nur wenige Theile ſind gründlicher ausgeführt, und auch dieſe Ausführung giebt die Gelegenheit mehr, als die Abſicht. Jetzt will er eine entgegenſtehende Meinung widerlegen, jetzt einen Andern belehren oder eingeworfene Zweifel beſeitigen. Oft geben Geſpräche den Antrieb für eine philoſophiſche Schrift, und die Geſprächsform ſelbſt in der leichteſten, ungezwungenſten Form überträgt ſich bisweilen auf die ſchriftliche Verfaſſung ſeiner philoſophiſchen Gedanken. Es iſt erſtaunlich, mit welcher Leichtigkeit, mit welchem geringen Aufwande von Kunſt und Mühe Leibniz ſeine tiefſinnigſten Ideen entwirft; oft ſcheint es, als ob er ſie erzähle wie ein Erlebniß. Faſt alle ſeine philoſophiſchen Werke ſind, wie die göthe'ſchen Poeſien, eine Art Gelegenheitsſchriften. Bei Gelegenheit von Locke's Verſuch über den menſchlichen Verſtand macht Leibniz ſeine Gegenbemerkungen, und daraus entſtehen die berühmten „Neuen Verſuche", das Hauptwerk ſeiner Philoſophie. Die Königin von Preußen unterredet ſich mit ihm über Bayle's Zweifel in Betreff der Uebereinſtimmung zwiſchen Glaube und Vernunft: bei dieſer Gelegenheit entſteht die „Theodicee." Der Prinz Eugen von Savoyen wünſcht von Leibniz die Grundſätze kennen zu lernen, auf denen die Theodicee beruht: bei dieſer Gelegenheit entwirft er die „Monadologie." Neben dieſen Entwürfen, welche beſtimmt ſind, das philoſophiſche Vermögen eines Jahrhunderts zu werden, beſchäftigen ihn tauſend andere

Dinge. Er ſelbſt ſchreibt einem Freunde: „es geht in's Fabelhafte, wie zerſtreut nach allen Seiten meine Arbeiten ſind! Ich durchwühle Archive, unterſuche alte Handſchriften, ſammle ungedruckte Manuſcripte. Ich möchte daraus Licht für die Geſchichte Braunſchweigs ſchöpfen. Dabei empfange und ſchreibe ich eine Unzahl von Briefen. Ich habe ſo viel Neues in der Mathematik, ſo viele Gedanken in der Philoſophie, ſo viele andere literariſche Beobachtungen, die ich nicht gern umkommen ließe, daß ich bei der Maſſe der Aufgaben oft nicht weiß, wo ich anfangen ſoll, und mit Ovid ausrufen möchte: „der Reichthum macht mich arm!" Ich möchte gern eine Beſchreibung meiner Rechenmaſchine geben, aber die Zeit fehlt mir dazu. Vor Allem möchte ich meine Dynamik vollenden, in welcher ich endlich die wahren Geſetze der materiellen Natur gefunden zu haben glaube, kraft deren ich hinſichtlich der Körper Aufgaben löſen kann, wofür die bisher bekannten Regeln nicht ausreichen. Meine Freunde treiben mich, meine Wiſſenſchaft des Unendlichen herauszugeben, welche die Grundlagen meiner neuen Analyſis enthält. Dazu kommt eine neue Charakteriſtik, an welcher ich arbeite, und noch viele allgemeinere Dinge über die Erfindungskunſt. Aber dieſe Arbeiten alle, die hiſtoriſchen ausgenommen, geſchehen wie verſtohlen. Denn an den Höfen ſucht und erwartet man ganz andere Dinge, daher habe ich auch von Zeit zu Zeit Fragen aus dem Völkerrechte und aus dem Rechte der Reichsfürſten, beſonders meines Herrn, zu behandeln. So viel habe ich jedoch erlangt, daß ich mich nach Ermeſſen der Privatproceſſe enthalten kann. Ich werde dafür ſorgen, daß Sie meine auf Befehl geſchriebenen Verſuche über das Reichsbanner erhalten.*) Inzwiſchen

*) Ein Würdezeichen, welches der Herzog von Würtemberg dem Kurfürſten von Hannover ſtreitig machte.

habe ich auch oft mit den Bischöfen von Neustadt und Meaux, mit Pelisson und Andern über Religionsstreitigkeiten verhandeln müssen." Gleichzeitig beschäftigen ihn noch der Plan der Theodicee und die Reform des römischen Gesetzbuchs.

So ist es unmöglich, daß Leibniz sein System ohne Unterbrechung in einer vollendeten, durchgearbeiteten Form ausführt. Die meisten Schriften sind gleichsam jede wieder ein neuer Versuch des ganzen Systems, dargestellt unter einem besondern Gesichtspunkt. Wie nach dieser Philosophie jedes Ding in der Natur das Weltall repräsentirt, so spiegelt jede Schrift in ihrer Weise das ganze System. Die leibnizische Philosophie ist nicht, wie der Spinozismus, ein einziger großer Krystall, sondern sie besteht in vielen, verschieden geschliffenen Spiegeln, deren jeder dasselbe Bild bald in größerem, bald in kleinerem Maße zurückstrahlt.

7. Heroische Arbeitskraft.

Aber selbst in dieser fragmentarischen Form hätte Leibniz unmöglich so Unermeßliches leisten können, wäre nicht sein Genie unterstützt worden von einem unbeugsamen Fleiße und einer Seelenstärke, welche die Probe des Heroismus bestanden hat. Die Bedürfnisse der Natur, Krankheit und die peinlichsten Schmerzen konnten den in angestrengter und rastloser Arbeit begriffenen Geist nicht besiegen. Er vergrößerte geflissentlich das körperliche Leiden, indem er seine Schmerzen durch gewaltsame Mittel unterdrückte, um sie im Augenblicke, wo er arbeitete, erträglicher zu machen. Sein Secretär Eckhart, welcher die ersten Lebensnachrichten von Leibniz aufgezeichnet hat, erzählt: „er studirte in einem hin und kam oft in einigen Tagen nicht vom Stuhle. Ich glaube, daß sich davon am rechten Beine eine Flurion oder offener Schaden

bildete. Dies machte ihm beim Gehen Beſchwerde, er ſuchte es alſo zuzuheilen, aber ſobald es geſchehen, bekam er heftiges Podagra. Dieſes ſuchte er durch ſtilles Liegen zu beſänftigen, und damit er im Bette ſtudiren könnte, zog er die Beine krumm an ſich. Die Schmerzen aber zu verhindern und die Nerven unfühlbar zu machen, ließ er hölzerne Schraubſtöcke machen und dieſelben überall, wo er Schmerzen fühlte, anſchrauben. Ich glaube, er habe hierdurch ſeine Nerven verletzt, ſo daß er die Füße zuletzt gar wenig brauchen konnte, da er denn auch faſt ſtets zu Bette lag.“ Dieſe dem Schmerz überlegene Gewalt des Geiſtes, die Leibniz für ſeine Arbeiten aufbieten konnte, erinnert an Kant, der ähnliche Schmerzen durch die bloße Willensenergie, den moraliſchen Entſchluß, ſich nicht ſtören zu laſſen, aufwog. Gewiß, ein ſolcher Heroismus im Studirzimmer darf mit den größten Beiſpielen menſchlichen Heldenmuths wetteifern.

IV.

Die deutſche Aufklärung.

1. Leibniz und Kant.

Wir haben die innerſte Triebfeder kennen gelernt, welche die geiſtige Perſönlichkeit unſeres Leibniz in Bewegung ſetzt. Univerſalität in dem fruchtbaren Sinn der Vermittlung und Uebereinſtimmung, die das Entgegengeſetzte verſöhnt, das Verſchiedene vereinigt, überall die Harmonie der Dinge begreift und bezweckt, bildet das durchgängige Hauptziel in ſeinem Leben und Denken.

In dieſem Geiſte ſucht er eine univerſelle Philoſophie, ein der Vernunft gemäßes Chriſtenthum, eine dieſem Chriſtenthum entſprechende Kirche, befördert die allgemeine Civiliſation, organiſirt das Reich der Wiſſenſchaften, verwaltet Bibliotheken,

gründet Akademien, und trägt ſich mit der Erfindung einer Weltſchrift.

Und die Wurzel gleichſam, woraus dieſe vielverzweigte Geiſtesthätigkeit entſpringt, der Grundgedanke in allen dieſen Beſtrebungen iſt mit einem Worte die Aufklärung ſelbſt, die Nichts überſieht, die ſich für Alles intereſſirt, Alles zu erklären und deutlich zu machen ſtrebt. Die erſte Bedingung der Aufklärung iſt, daß ſie erklärt. Erſt wenn die Philoſophie Erklärung der Dinge in wirklich umfaſſendem, Nichts ausſchließendem Geiſt wird, darf ſie im ächten Sinne des Wortes Aufklärung genannt werden. Eben dieſer umfaſſende, univerſelle Geiſt fehlt den Welterklärungen der neuern Philoſophie vor Leibniz; dieſe ſteht in Spinoza den geſchichtlichen Zeitaltern ausſchließend gegenüber, denn ſie verneint die Begriffe des Alterthums und der Scholaſtik; ſie ſteht ebenſo der moraliſchen Welt ausſchließend gegenüber, denn ſie verneint die Zweckbegriffe, wodurch allein die zweckthätigen und moraliſchen Kräfte können erklärt werden. Eben deßhalb, weil dieſe Philoſophie ſo Vieles in der Geſchichte und Natur dunkel laſſen muß, iſt ſie in ſich ſelbſt noch nicht aufgeklärt und darum unfähig, eine Weltaufklärung zu erzeugen. Dieſe begründet erſt Leibniz, der die neuere Philoſophie univerſell macht, indem er die früheren Syſteme mit den neuen, die Naturbegriffe mit den Moralbegriffen verſöhnt und das Licht der Vernunft ſo geſchickt verfeinert und ausbreitet, daß es die natürliche und moraliſche Welt aufklärend durchdringt und Alles für Alle beleuchtet. Ihm gehorcht das ganze Zeitalter der deutſchen Aufklärung, die ſich von der gleichzeitigen engliſch-franzöſiſchen gerade darin unterſcheidet, daß ſie zwar weniger kühn im Verneinen, aber umfaſſender, weiterblickend, gründlicher im Erklären der Dinge iſt, ohne deßhalb weniger vorurtheilsfrei zu ſein. Vielmehr iſt das

Vorurtheil auf Seite Derer, welche nicht müde werden, der deutſchen Aufklärung die moraliſchen Tendenzen vorzuwerfen, und den mehr naturaliſtiſchen Geiſt der Engländer und Franzoſen für den aufgeklärtern und freiern halten. Sie haben dabei einige platte Reflexionen im Auge, die ſie unkundiger Weiſe für ſehr charakteriſtiſche Bekenntniſſe unſerer Aufklärung nehmen, und wiſſen wenig, was die natürliche Moral in jenem Zeitalter bedeutet, woher ſie ſtammt und worauf ſie gerichtet iſt, daß ſie begründet wird von einem Leibniz und ausgeht auf einen Kant. Die natürliche Moral bildet den Brennpunkt dieſer Aufklärung. Wenn ſich Natur- und Moralbegriffe nicht in der deutſchen Aufklärung vereinigt hätten, ſo dürfte man dreiſt behaupten, daß es niemals die deutſche Aufklärung hätte ſein können, woraus der Gründer der kritiſchen Philoſophie hervorging. Denn zwiſchen dem reinen Naturalismus eines Spinoza und dem reinen Moralismus eines Kant bildet die natürliche Moral den richtigen Uebergang: ſie iſt das fruchtbare Bindeglied, welches den Gegenſatz der dogmatiſchen und kritiſchen Philoſophie vermittelt. Um die Größe und das Genie dieſer Uebergangsperiode zu ermeſſen, muß man nicht immer Wolf, die Wolfianer und Nikolai, ſondern einen Leibniz und einen Leſſing zum Maßſtabe nehmen, denn Leibniz iſt der ächte Vater der deutſchen Aufklärung geweſen, deren größter Nachkomme Leſſing war.

2. Leibniz und Leſſing.

Es waren Wenige, die in den fruchtbaren Geiſt der leibnizi-ſchen Philoſophie eindrangen und das Syſtem ſo begriffen, daß ſie es ſelbſtthätig nachdenken, ergänzen, weiterbilden konnten. Unter dieſen Wenigen iſt Leſſing der Wichtigſte. Er war dem Syſteme verwandt, ohne ſchülerhaft davon abhängig zu ſein, und

wenn es ihm gefallen hätte, daſſelbe darzuſtellen, was er wie Keiner bis auf den heutigen Tag vermochte, ſo würde Leſſing der Welt den wahren Leibniz entdeckt haben, und die verworrenen Vorſtellungen, die von der Monadenlehre und ihrem Urheber gang und gäbe ſind, hätten von dieſem Augenblicke an aufgehört. Niemand hat die feinen Begriffe dieſes Philoſophen ſchärfer verſtanden und Leibnizen kräftiger unterſtützt gerade da, wo er den Mißverſtändniſſen der gewöhnlichen Aufklärung am meiſten ausgeſetzt war. Wo der Philoſoph den Andern entweder mit ſich ſelbſt uneins zu ſein oder Dinge zu vertheidigen ſchien, an die er ſelbſt nicht glaubte, da entdeckte ihn Leſſing in einer ernſtlichen Uebereinſtimmung mit den oberſten Grundſätzen ſeines Syſtems. Er fand und zeigte mit überzeugender Klarheit in dem Vertheidiger der Trinität gegen Wiſſowatius, in dem Vertheidiger der ewigen Höllenſtrafen gegen Soner den mit ſich ſelbſt einſtimmigen Urheber der Monadenlehre. Und wie geiſtesverwandt Leſſing ſelbſt der leibniziſchen Philoſophie war, beweiſen unter den Fragmenten ſeines theologiſchen Nachlaſſes die Theſen über das „Chriſtenthum der Vernunft", die in den kürzeſten Grundzügen die Hauptlehren jenes Syſtems umſchreiben. Weniger univerſell, weniger genial als Leibniz, iſt Leſſing dem letzteren an kritiſchem Verſtande und formellem Talente weit überlegen. Jenes „ingenium censorium", welches dem Philoſophen fehlte, beſaß Leſſing in einem Grade, der dem Genie und Univerſalgeiſte nahe kam. Er begriff, daß es Leibnizens Univerſalgeiſt war, der den Meiſten in dem zweifelhaften Lichte einer Allerweltsweisheit erſchien, den die religiöſen Secten für einen Indifferentiſten und die philoſophiſchen Schulen für einen Eklektiker erklärten. Der wahre Leibniz iſt das Gegentheil. Der Eklektiker möchte mit allen Meinungen übereinſtimmen; der Univerſalgeiſt verlangt, daß

alle Meinungen mit ihm übereinſtimmen, und er klärt ſie auf, damit ſie es können. Der Eklektiker unterwirft ſich, der Univerſalgeiſt herrſcht. Ueberall, wo Leibniz eine auswärtige, ſeinem Syſtem ſcheinbar fremde Idee vertheidigt, iſt es allemal die Herrſchaft ſeiner Idee, die er bezweckt. Sein Verfahren iſt niemals Unterordnung, ſondern meiſterhafte Accommodation, wobei Leibniz er ſelbſt bleibt und die gegenüberſtehende Meinung allmälig in den Ausdruck der ſeinigen verwandelt. „Er ſchlug," ſagt Leſſing, „aus Kieſel Feuer, aber er verbarg ſein Feuer nicht in Kieſel!"

Leibniz und Leſſing bezeichnen die Grenzen, zwiſchen denen ſich das Zeitalter der deutſchen Aufklärung entwickelt. Die Gedanken, welche Leibniz erzeugt hat, ſind unter allen Köpfen unſerer Aufklärung von Leſſing am richtigſten empfangen, am beſten begriffen, am fruchtbarſten angewendet worden.

Zweites Capitel.

Biographiſche Quellen. Erſtes Lebensalter.

Familie, Erziehung, Schule.

1646—1661.

I.

Die biographiſchen Quellen.

Die nächſte Einſicht in das Leben des Philoſophen gewähren uns Nachrichten, die er ſelbſt von ſich giebt, theils in Briefen, theils in handſchriftlichen Aufzeichnungen, welche autobiographiſcher Art ſind und worunter wir einen Lebensabriß und eine Selbſtcharakteriſtik finden. Offenbar hat Leibniz gern in der Betrachtung ſeines Bildungs- und Lebensganges verweilt und Skizzen einer Selbſtſchau entworfen. Leider ſind dieſe werthvollen Verſuche unvollſtändig geblieben; ſie waren den erſten Biographen unbekannt und ſind erſt neuerdings aus dem Nachlaß des Philoſophen veröffentlicht worden. Ich nenne den kurzen Lebensumriß „vita a se ipso breviter delineata“, der die erſten zwanzig Jahre ſeines Lebens umfaßt, und die geſchichtliche Einleitung in die Arbeiten des Pacidius („in specimina Pacidii introductio historica“), unter welchem Namen Leibniz ſich ſelbſt charakteriſirt.

Die erſten öffentlichen Nachrichten über das Leben des Philoſophen rühren mittelbar oder unmittelbar von Männern her,

die als Amanuenſen oder Secretäre Jahrelang in ſeiner Nähe gelebt hatten, Mancherlei von ihm ſelbſt wußten, Mancherlei aus eigener Erfahrung berichten konnten. In dieſem Verhältniß zu Leibniz ſtand Feller und nach ihm acht Jahre hindurch Georg Eckhart, welcher letztere als Hiſtoriograph des Welfenhauſes und Bibliothekar in Hannover Leibnizens Nachfolger wurde. Unter den ſpäteren Bibliothekaren, die dem Lebensſchauplatz des Philoſophen und ſeinem Nachlaß nahe ſtanden, nenne ich Baring und Gruber.

Ein Jahr nach dem Tode des Philoſophen erſchienen in leipziger gelehrten Zeitſchriften kurz nacheinander zwei Biographien von ungenannten Verfaſſern. Die erſte war ein kurzer Lebensabriß in den „neuen Zeitungen von gelehrten Sachen" (Juni 1717). Der Autor iſt unbekannt geblieben; es iſt weder Eckhart ſelbſt, noch iſt er von dieſem abhängig. Die zweite iſt das „elogium Godofredi Guilelmi Leibnitii" in den „Acta eruditorum" (Juli 1717), ſie beruht auf Nachrichten Eckharts und galt noch zwanzig Jahre ſpäter als die ausführlichſte und treuſte Lebensbeſchreibung. Man glaubt, daß ſie von dem Philoſophen Chriſtian Wolf herrührt.

Noch in demſelben Jahr hält Fontenelle ſeine berühmte Lobrede auf Leibniz in der Pariſer Akademie „eloge de M. de Leibniz" (November 1717). Das Material iſt von Eckhart, der die Rede ins Deutſche überſetzt und mit Anmerkungen verſehen hat. So erſchien ſie drei Jahre ſpäter in der deutſchen Ueberſetzung der Theodicee (1720). Im Jahr 1735 gab Baring zu der Eckhart'ſchen Ueberſetzung neue Anmerkungen, welche die früheren erweitern und in manchen Punkten berichtigen. Dieſe Rede Fontenelle's war bei weitem keine gründliche und erſchöpfende Biographie; dieß lag weder in ihrer Aufgabe noch in den

Mitteln, die dem französischen Akademiker zu Gebot standen; aber sie hatte mit geschickter und leichter Hand ein glänzendes Lebensbild entworfen, das die Bewunderung der Zeitgenossen fesseln konnte und ihrem Geschmacke entsprach.

Die akademische Lobrede Fontenelle's und das gleichzeitige Elogium in den Leipziger actis eruditorum beruhen beide auf Eckhart'schen Nachrichten. Das Elogium bedurfte der Ergänzung, und eine solche suchte Feller schon im folgenden Jahre (1718) im „otium Hannoveranum" zu geben („supplementum vitae Leibnitianae in actis eruditorum"), ohne die Sache im Wesentlichen zu fördern.

Alle diese biographischen Versuche litten an zwei Hauptmängeln; sie gaben das äußere Leben des Philosophen sehr lückenhaft und bekümmerten sich viel zu wenig um die Innenseite dieses Lebens, die nur durch eine Auseinanderlegung der Schriftwerke erhellt werden konnte. Sie hatten es nicht verstanden, den literarischen Reichthum dieses Lebens biographisch zu entwickeln. Hier ist es wieder ein Franzose gewesen, der in beiden Rücksichten einen wirklichen Fortschritt machte. In der Amsterdamer Ausgabe der Theodicee vom Jahr 1734 gab Jaucourt (unter dem Namen Neufville) die erste, auch literarisch ausführlichere Biographie von Leibniz: „histoire de la vie et des ouvrages de M. Leibniz".

Drei Jahre später erschien in Deutschland Ludovici's „ausführlicher Entwurf einer vollständigen Historie der leibnizischen Philosophie". (Leipzig 1737.) Ludovici kennt seine Vorgänger mit Ausnahme Jaucourt's. Sein dickleibiges Werk ist durch seinen Sammelfleiß noch heute in manchen Theilen brauchbar, aber es ist unkritisch, trocken und im höchsten Grade geschmacklos pedantisch.

Die Wurzel der meiſten Biographien, ſowohl der genannten als der ſpäteren, waren die Eckhart'ſchen Aufzeichnungen, die erſt im Jahre 1779 in dem Murr'ſchen Journal zur Kunſtgeſchichte und Literatur öffentlich erſchienen. Ein tieferes Verſtändniß des großen Mannes, deſſen Leben er ſchreibt, iſt bei Eckhart nicht zu finden; er verhält ſich zu Leibniz, wie Wagner zu Fauſt, und empfindet die Nähe des Meiſters, wie der Famulus: „mit euch, Herr Doctor, zu ſpaziren, iſt ehrenvoll und bringt Gewinn." Und was der Wolfianer Eberhard im Pantheon der Deutſchen vom Jahr 1795 über Leibniz drucken ließ, verdient kaum die Erwähnung; ſo untergeordnet und zurückgeblieben iſt der Standpunkt, ſo hohl und nichtsſagend die panegyriſche Schreiberei. Die Form des Elogiums war in Eberhard geiſtlos geworden. Es war Zeit, daß die Biographien, die Leibniz zu ihrem Gegenſtand nahmen, dieſe Form aufgaben und zu kritiſchen, wiſſenſchaftlichen und gründlichen Arbeiten gemacht wurden. Dazu freilich war die erſte Bedingung die Herausgabe der leibniziſchen Briefe und Schriften.

Noch während des achtzehnten Jahrhunderts haben ſich zwei Männer in dieſer Rückſicht große Verdienſte erworben: Gruber durch die Herausgabe des leibniziſchen Briefwechſels (commercium epistolicum Leibnitianum 1745), als deren Vorläufer er die Correſpondenz zwiſchen Boineburg und Conring veröffentlichte, die für eine wichtige Periode im Leben des Philoſophen erleuchtend iſt („prodromus commercii epistolici Leibnitiani" 1737; er gab zu dieſem Briefwechſel kritiſche Anmerkungen, die Eckharts Nachrichten vielfach berichtigen), und Dutens durch den erſten großen Verſuch einer Geſammtausgabe aller Werke des Philoſophen (1768). Ein Hauptmangel dieſer Ausgabe war,

daß Dutens den eigentlichen Schatz leibnizischer Handschriften nicht kannte: die Bibliothek von Hannover.

Diesen Schatz zu heben und biographisch zu verwerthen, blieb die Aufgabe unserer Zeit. Hier ist vor Allem Guhrauer zu nennen, der zuerst Leibnizens deutsche Schriften veröffentlichte (1838—1840), dann zur Säcularfeier des Philosophen die erste vollständige und wissenschaftlich begründete Biographie herausgab („Gottfried Wilhelm Freiherr von Leibniz") und den kurmainzischen Hof in der Epoche von 1672, dieser für Leibnizens Lebensgeschichte so bedeutsamen Zeit, darstellte.

Zwei neue Ausgaben leibnizischer Handschriften sind im Fortschritt begriffen und fallen in unsre Tage: eine französische durch Foucher de Careil (1859—1865) und eine deutsche durch Onno Klopp (1864—1865). Erst wenn diese Aufgaben vollkommen gelöst sein werden, läßt sich die letzte Hand an die Lebensbeschreibung des Philosophen legen*).

II.

Erstes Lebensalter.

1. Abstammung und Familie.

Der Familienname unseres Leibniz (Lubeniecz) ist slavi-

*) Oeuvres de Leibniz, publiées pour la première fois d'après les manuscrits originaux avec notes et introductions par A. Foucher de Careil. Paris 1859—1865. Die Ausgabe umfaßt bis jetzt 6 Bände. Die beiden ersten enthalten den leibnizischen auf die kirchliche Reunion bezüglichen Briefwechsel, die beiden folgenden Geschichte und Politik, der fünfte den Plan der ägyptischen Expedition, der sechste kleine politische Abhandlungen.

Die Werke von Leibniz, gemäß seinem handschriftlichen Nachlaß

ſcher Abkunft*). Gleich in der Einleitung ſeiner Lebensgeſchichte, deren erſte Zeilen lückenhaft ſind, führt er ſelbſt ſeinen Namen zurück auf eine Familie, die in Polen und Böhmen einheimiſch war. Aber der bloße Name macht nicht die Nationalität und die Vorfahren ſind nicht der Vater. Der neueſte franzöſiſche Herausgeber der leibnizianiſchen Werke hat jene Stelle falſch verſtanden und den voreiligen Schluß gezogen, daß der Vater des Philoſophen aus Polen nach Sachſen eingewandert und der Philoſoph demnach ſlaviſcher Abkunft ſei. Dieſes ſlaviſche Element bilde neben dem germaniſchen und chriſtlichen den dritten weſentlichen Factor in Leibnizens Naturell, und Foucher de Careil macht ſich ein beſonderes Verdienſt daraus, der Erſte zu ſein, der dieſen Factor entdeckt habe. „Das Genie der ſlaviſchen Race" ſei in Leibniz einheimiſch und wirkſam geweſen, er hätte ſich Peter dem Großen bei ſeiner Unterredung mit dem Czaren als eine Art Landsmann vorſtellen können mit einer Anrede, die Foucher de Careil ihm nachträglich vorſagt. Er möchte den deutſchen Philoſophen entgermaniſiren und zum Slaven machen, da er ihn zum Franzoſen nicht machen kann. Er iſt in der Auslegung jener leibnizianiſchen Schriftſtelle ebenſo unglücklich geweſen als in der Verbindung dieſer drei Factoren, aus denen er die Natur und den Charakter des Philoſo-

---

in der Königlichen Bibliothek zu Hannover. Ausgabe von Onno Klopp. Hannover 1864 — 66. In dieſer Ausgabe bilden „die hiſtoriſch-politiſchen und ſtaatswiſſenſchaftlichen Schriften" die erſte Reihe. Dieſe „erſte Reihe" umfaßt bis jetzt fünf Bände mit ſachkundigen Einleitungen des Herausgebers; dieſe fünf Bände reichen von dem Anfange der mainziſchen Zeit bis zum erſten wiener Aufenhalte des Philoſophen; ſie umfaſſen alſo etwa zwanzig Jahre ſeines Lebens (1668—1689).

*) Wir ſchreiben den Namen „Leibniz", nachdem feſtgeſtellt worden, daß der Philoſoph ſelbſt ſich nie anders geſchrieben.

phen ſich gemiſcht denkt: das germaniſche, chriſtliche und ſlaviſche Element. Ein ſeltſames Beiſpiel logiſcher Nebenordnung!

Man weiß genau, daß der Urgroßvater unſres Leibniz Richter in Altenburg, der Großvater bei den ſächſiſchen Bergwerken angeſtellt war, der Vater in Meißen erzogen wurde und in Leipzig ſeine Laufbahn machte. So weit wir die Vorfahren verfolgen können, finden wir ſie in Deutſchland. Unſer Leibniz iſt ſeiner Abſtammung nach grunddeutſch; er war es auch in ſeiner Geſinnung.

Der Vater des Philoſophen, Friedrich Leibniz, war Juriſt; er iſt dreißig Jahr lang Actuarius der Univerſität Leipzig und achtundzwanzig Jahr hindurch Notar geweſen; in den letzten zwölf Jahren ſeines Lebens (ſeit 1640) war er Aſſeſſor der philoſophiſchen Facultät und Profeſſor der Moral. Seine dritte Frau Katharina Schmuck, die Mutter unſeres Leibniz, war die Tochter eines angeſehenen Profeſſors der Rechte in Leipzig.

In dieſer Ehe wurde Gottfried Wilhelm Leibniz den 21. Juni 1646 geboren. Seine einzige ihm nachgeborne Schweſter heirathete einen leipziger Prediger, Simon Löffler, Archidiakonus an der Thomaskirche; ihr Sohn, Pfarrer in Probſtheyda, war nach dem Tode des Philoſophen deſſen einziger Erbe.

So finden wir die nächſten Vorfahren unſeres Leibniz väterlicher- und mütterlicherſeits in juriſtiſchen und akademiſchen Aemtern, und da in dem Knaben frühzeitig der wiſſenſchaftliche Eifer erwachte, ſo lag es nahe, daß ihn die Familientradition auf die juriſtiſche und akademiſche Laufbahn hinwies.

2. Die erſten Eindrücke.

Er war ſechs Jahr alt, als er den Vater verlor, der den ungewöhnlich empfänglichen Sinn des Kindes mit frohen Erwartungen

bemerkt und ſchon die größten Hoffnungen von deſſen Zukunft gefaßt hatte. Dieſe Hoffnungen waren ſo lebhaft und gläubig, daß er bedeutungsvolle Vorzeichen von der künftigen Größe des Sohnes gehabt haben wollte, und wie einſt das Kind vor ſeinen Augen einen gefährlichen Fall that, ohne beſchädigt zu werden, ſo nahm der Vater dieſe Errettung für einen beſonderen Wink des Himmels. Wir erwähnen dieſe kleine Begebenheit, weil ſich Leibniz ſelbſt in ſeiner Lebensgeſchichte derſelben erinnert. Die erſten und tiefſten Eindrücke ſeiner Kindheit waren die Geſchichtserzählungen, die er aus dem Munde des Vaters vernommen oder in den Büchern geleſen hatte, die jener ihm gab. Sein Intereſſe für Geſchichte, heilige und profane, dankt er dem Vater, der gerade dieſes Intereſſe mit beſonderem Eifer, wie es ſcheint, in dem Kinde genährt hatte.

3. Die erſte Lectüre des Livius.

Nach dem Tode des Vaters bleibt die Erziehung des Knaben der mütterlichen Sorgfalt, den Lehrern, vor Allem aber ſeinem eigenen Genius überlaſſen. Und dieſer ſucht unter dem Drange einer außerordentlichen Lernbegierde ſeinen Weg unabhängig von der Regel der Schule. Er eilt ſeinen Jahren und der Schulclaſſe, die ſeinem Lebensalter entſpricht, mit der ihm eigenen Lernbegierde weit voraus. In dem Hauſe, wo er wohnt, führt ihm der Zufall zwei lateiniſche Bücher in die Hand, den chronologiſchen Theſaurus des Calviſius und die Geſchichtsbücher des Livius. Den Calviſius verſteht er leicht, aber der Livius iſt ihm verſchloſſen. Er verſteht, wie er das Buch zu leſen anfängt, keinen Satz. Die Form der Sprache iſt ihm, dem Anfänger im Latein, ebenſo dunkel als die Bedeutung des Inhalts. Aber die Schwierigkeit macht ihn erfinderiſch. Er findet ein Mittel,

um wenigſtens hie und da ſich einen Punkt zu erhellen. Das Buch hat Holzſchnitte und dieſe haben Unterſchriften, welche den Inhalt des Bildes erklären. Aus dem Bilde enträthſelt er die darunter befindlichen Worte. Was er nicht auflöſen kann, übergeht er. So durchläuft er das ganze Buch, und wie er zu Ende iſt, beginnt er von Neuem. Wenigſtens Einiges hat er verſtanden; das gewonnene Licht hilft ihm weiter, und er weiß es geſchickt zu benutzen, um ſich einige dunkle Stellen mehr zu erleuchten. Er wird nicht müde, die Lectüre zu wiederholen; jede wiederholte Leſung bringt ihm neue Einſichten, ſo daß allmälig das Verſtändniß des Buches ihm aufgeht. Welcher Triumph für den Knaben! Er hat ſich ſelbſt geholfen, den Livius zu verſtehen. Jeder Satz, den er verſteht, iſt eine Entdeckung. Er lieſt erfinderiſch, divinirend und löſt ſich den römiſchen Geſchichtsſchreiber auf, wie man fremde Sprachen und Schriften enträthſelt. Fortan wird er unabhängig von dem Gängelbande der Schule ſeinen eigenen Weg gehen. Er iſt ſich ſeiner Erfindungskraft bewußt geworden, ſeiner Fähigkeit, ſich ſelbſt zu bilden. Man kann ſicher ſein, daß dieſer achtjährige Knabe ſchon die Bedingungen in ſich trägt, um ein großer Erfinder und ein großer Autodidakt zu werden; daß ihm die Claſſe der Nikolaiſchule, deren Zögling er geworden, viel zu eng iſt.

Auch der Lehrer war zu eng, um den erfinderiſchen und vorauseilenden Geiſt dieſes Knaben zu würdigen. Er erſchrickt, wie er dieſen Anfänger im Latein mit einemmale im Livius bewandert findet, und giebt den Erziehern den dringenden Rath, den Knaben im gewöhnlichen Gange zu halten und vor ſolcher vorzeitigen Lectüre zu hüten, er möge das Bilderbuch des Comenius und den kleinen Katechismus leſen; ihm paſſe der Livius, wie der Kothurn einem Pygmäen. Der Rath gegen das vorzei-

tige Leſen war ohne Zweifel wohlgemeint, er iſt an ſeinem Ort richtig und gewiß in tauſend Fällen an ſeinem Orte. Nur daß dießmal der Fall nicht einer von denen war, die man nach tauſenden zählt. Hätte der Lehrer etwas näher unterſucht, wie ſich dieſer Knabe in den Livius hineingeleſen, ſo würde er entdeckt haben, daß er es hier mit einer Ausnahme der ſeltenſten Art zu thun hatte. Aber es war einer der gewöhnlichen Schulmeiſter, die Alle mit einem und demſelben Maßſtabe meſſen, den die Nummer der Schulclaſſe vorſchreibt, und die in allen Fällen zwiſchen einem Sextaner und Primaner keinen andern Unterſchied kennen, als den Unterſchied zwiſchen Sexta und Prima. Hie und da haben ſie dann die plötzliche und ſeltene Ueberraſchung, daß einer ihrer Zöglinge, dem ſie es gar nicht angeſehen hatten, ein großer Mann wird.

4. Die väterliche Bibliothek.

Indeſſen trat diesmal dem Rathe des Lehrers die Einſicht eines anderen welt- und menſchenkundigen Mannes entgegen, der jene Unterredung zufällig mit anhörte und ſogleich erkannte, daß der Lehrer beſchränkt und der Knabe wahrſcheinlich ungemein begabt war. Er lernt den jungen Leibniz ſelbſt kennen und findet ſeine Vermuthung beſtätigt. Jetzt will er nicht dulden, daß eine enge Pädagogik in den mächtigen Bildungstrieb dieſes Knaben hinderlich eingreife, und er weiß durch ſein Anſehen die Erzieher zu beſtimmen, daß ſie ihren Zögling gewähren laſſen und ihm die Bibliothek des Vaters, die ihm bis dahin verſchloſſen war, freigeben. Hier öffnet ſich ſeinem Wiſſensdurſt eine Welt. Hat er vorher den Calviſius und Livius zufällig gefunden und wie eine verbotene Frucht genoſſen, ſo ſieht er jetzt einen Schatz vor ſich, in dem er ungehindert ſchwelgen darf. „Ich triumphirte über

dieſe Botſchaft," ſagt er ſelbſt in ſeinen Lebensbekenntniſſen, „als ob ich einen Schatz gefunden hätte."

5. Selbſtbildung. Lectüre der Alten.

Ohne fremde Leitung und Feſſel überläßt ſich Leibniz in der väterlichen Bibliothek auf gutes Glück ſeinem eigenen Stern. Er wird aus Bedürfniß Autodidakt und macht ſich durch Selbſtunterricht, während er noch Schüler iſt, zum Gelehrten. Seine Geiſtesform entfaltet ſich ſchon in einem erſtaunlichen Umfange, und die Fortſchritte, die er in der Stille macht, ſind ſo außerordentlich, daß er ſehr bald in der Schule für ein Wunder von Gelehrſamkeit gilt. Bei der Größe ſeines Lerneifers intereſſirt ihn Alles. Er koſtet von jedem Buch, und ein geringerer Geiſt hätte leicht durch ein ſolches haſtiges Durcheinanderleſen der verſchiedenartigſten Bücher verwirrt und verdorben werden können. Aber dieſen Geiſt führt ein angeborner und glücklicher Sinn für das Rechte den richtigen Weg. Weil er lernen, klar werden, die Dinge umfaſſen und durchdringen will, darum ſind ihm die licht- und gehaltvollſten Bücher die liebſten. Vieles zieht ihn an, aber die Alten feſſeln ihn durch ihre Größe und Einfachheit. So nimmt der natürliche Drang ſeines Geiſtes frühzeitig und von ſelbſt die claſſiſchen Schriftſteller zur Richtſchnur. Unter dem Namen „Pacidius" hat uns Leibniz dieſe bedeutungsvollen Anfänge ſeiner Selbſtbildung geſchildert.

„Wilhelm Pacidius, ein Deutſcher von Geburt, aus Leipzig, der den Vater, den Führer ſeines Lebens, zu früh verloren hatte, wurde aus eigenem Antriebe zu dem Studium der Wiſſenſchaften hingetrieben und erging ſich in ihnen mit voller Freiheit. Man ließ ihm den Zutritt zu der Bibliothek des Hauſes, der achtjährige Knabe verbarg ſich hier oft ganze Tage lang, und ob-

gleich er das Latein kaum ſtammeln konnte, ſo nahm er die Bücher, wie ſie ihm grade in die Hand fielen, holte ſie hervor und legte ſie wieder bei Seite, blätterte darin ohne Auswahl, koſtete, wo es ihm behagte, und überſprang, je nachdem die Klarheit der Sprache oder die Annehmlichkeit des Inhalts ihn anzog. Es war, als ob er das Schickſal zum Lehrer genommen und eine Stimme zu hören geglaubt, die ihm zurief: „„Nimm und lies! (Tolle Lege)!““ Denn ſein Lebensſchickſal brachte es mit ſich, daß er fremden Rath entbehren mußte, und ſo blieb ihm nichts übrig als die ſeinem Lebensalter eigene Kühnheit, der Gott zu Hülfe zu kommen pflegt. Der Zufall fügte es, daß er zuerſt auf die Alten gerieth, in denen er anfangs nichts, allmälig etwas, zuletzt ſo viel verſtand, als er brauchte; und wie diejenigen, die in der Sonne wandeln, unwillkürlich gebräunt werden, ſo hatte er eine gewiſſe Färbung nicht bloß des Ausdrucks, ſondern auch der Denkweiſe angenommen. Als er nun zu den Neueren kam, widerten ihn dieſe Schriften an, wie ſie damals in den Buchläden an der Tagesordnung waren, mit ihrem nichtsſagenden Schwulſt oder dem Quodlibet fremder Gedanken, ohne Armuth, ohne Kraft und Fülle, ohne allen lebendigen Nutzen; man hätte meinen ſollen, ſie ſeien für eine andere Art Welt geſchrieben, die ſie ſelbſt bald ihre Republik bald den Parnaß nannten. — Wenn er dann zurückdachte an die Alten, die mit ihren männlichen, großen, kraftvollen, den Dingen gleichſam überlegenen, das ganze menſchliche Leben wie in einem Gemälde zuſammenfaſſenden Gedanken, mit ihrer natürlichen, klaren, fließenden, den Dingen angemeſſenen Form ganz andere Bewegungen in den Gemüthern erzeugen! Dieſer Unterſchied war ihm ſo merkwürdig, daß er ſeitdem dieſe beiden Grundſätze bei ſich feſtſtellte: ſtets in den Worten und den übrigen Zeichen des Geiſtes die Klarheit, in den Dingen den

Nützen zu ſuchen. Er hat ſpäter gelernt, daß jene Klarheit die Grundlage jedes Urtheils, dieſer Nutzen die Grundlage aller Erfindung ausmacht.“ „Auf ſolche Weiſe geiſtig ausgerüſtet, erſchien er in der Schule unter ſeinen Altersgenoſſen wie ein Wunder.“

„Ich war froh,“ erzählt Leibniz in ſeiner Lebensſkizze, „die meiſten Schriftſteller des Alterthums, die ich bisher bloß dem Namen nach kannte, nun wirklich vor mir zu ſehen: Cicero und Seneca, Plinius, Herodot, Xenophon, Plato, die Geſchichtsſchreiber der Kaiſerzeit und eine Menge lateiniſcher und griechiſcher Kirchenväter. Ich las ſie, wie eben die Begierde mich antrieb, und erquickte mich an der wunderbaren Mannigfaltigkeit der Dinge.“

6. Poetiſche Uebungen.

Mit zwölf Jahren verſteht er die lateiniſchen Schriftſteller bequem und beginnt das Griechiſche zu ſtammeln. Seine Formgewandtheit in der lateiniſchen Sprache beſteht eine glänzende Probe. Einer ſeiner Mitſchüler hat die Aufgabe, am Tage vor Pfingſten eine Feſtrede in lateiniſchen Verſen zu halten. Drei Tage vorher wird er krank. Kein anderer Schüler will die Sache übernehmen und bei der Kürze der Zeit eine neue Rede aufſetzen. Da meldet ſich Leibniz und ſchreibt in einem Vormittage dreihundert Hexameter, bei denen er gefliſſentlich jede Eliſion vermeidet. Er trägt ſie öffentlich vor und erwirbt ſich mit dieſem Bravourſtück das Lob der Lehrer.

Ein zwölfjähriger Knabe, der in einem Zuge dreihundert wohlgelungene Hexameter niederſchreibt, galt damals für ein ausgemachtes poetiſches Talent. So urtheilten die Erzieher unſres

Leibniz und fürchteten ſchon, daß er ſich ganz in die Poeterei verlieren und der ernſten Studien überdrüſſig werden möchte. Was ſich bei dieſer Gelegenheit überraſchend genug hervorthat, war nicht das poetiſche Talent, ſondern die erfinderiſche Geſchicklichkeit des Knaben, die ſich hier in dem leichten Spiel mit den Sprachformen bethätigte; die lateiniſchen Verſe waren nur ein gelegentlicher Stoff für ſeine erfinderiſche Thätigkeit, aber kein Zeichen ſeiner Geiſtesrichtung.

7. Studium der Logik.

Die Schülerpoeten finden gewöhnlich nichts langweiliger als die Logik. Und gerade dieſer Gegenſtand, ſo trocken und geiſtlos er auf den Schulen unterrichtet wird, nimmt ſogleich Leibniz' ganzes Intereſſe und ſeinen erfinderiſchen Sinn in Anſpruch. Er vertieft ſich in die Schullogik. Ihm werden die trockenen Regeln lebendig, und mit Leichtigkeit findet er gleich zu jedem Satze des Lehrbuchs eine Menge treffender Beiſpiele. Was gemeiniglich den Lehrern ſehr ſchwer fällt, kommt dieſem Schüler von ſelbſt. Er durchſchaut die Aufgabe der Logik, und wie weit ſie in der überlieferten Form hinter ihrem Ziele zurückbleibt. Sie ſoll das ganze Gebiet der menſchlichen Gedankenbildung ausmeſſen und gleichſam eine Charte des Denkens entwerfen. Sie müßte eine der fruchtbarſten Wiſſenſchaften ſein, während ſie in der vorhandenen Verfaſſung in der That wenig ergiebig iſt. So kommen ihm gegen die Schullogik eine Menge Zweifel und Bedenken; er faßt zu ihrer Verbeſſerung eine Menge neuer Ideen. „Nicht bloß," erzählt Leibniz von ſich ſelbſt, „wußte ich die Regeln leicht in Beiſpielen anzuwenden, was ich zur Verwunderung der Lehrer allein unter meinen Schulgenoſſen that, ſondern ich hatte auch meine Zweifel und trug mich ſchon damals mit neuen Ideen,

die ich aufſchrieb, um ſie nicht zu vergeſſen. Was ich damals mit vierzehn Jahren niedergeſchrieben hatte, habe ich lange nachher wiedergeleſen und mich außerordentlich darüber gefreut. Von den Betrachtungen jener Zeit will ich nur eine als Beiſpiel anführen. Ich ſah, daß in der Logik die einfachen Begriffe in gewiſſe Claſſen geordnet werden, nämlich in die ſogenannten Prädicamente. Nun wunderte ich mich, warum man nicht auch die zuſammengeſetzten Begriffe oder Urtheile in Claſſen eintheilte, nämlich nach einer Ordnung, in der ein Glied aus dem andern abgeleitet und gefolgert werden könnte; dieſe Claſſe nannte ich die Prädicamente der Urtheile, die dann den Stoff der Schlüſſe bilden, wie die gewöhnlichen Prädicamente den Stoff der Urtheile. Als ich dieſen Gedanken den Lehrern vorlegte, ſo gab mir keiner eine Löſung, ſondern ſie gaben mir nur die Weiſung, daß es ſich für einen Knaben nicht ſchicke, in Dingen, die er noch nicht genug getrieben habe, Neuerungen zu verſuchen. Später habe ich dann geſehen, daß die Ordnung, welche ich haben wollte, eben die ſei, welche wir bei den Mathematikern in der Elementarlehre finden, die ihre Sätze ſo folgen laſſen, daß einer aus dem andern hervorgeht. Eben dies habe ich damals vergebens bei den Philoſophen geſucht.“

Noch ſechs und dreißig Jahre nach dieſer Schulzeit erinnert ſich Leibniz in einem deutſch geſchriebenen Briefe an Gabriel Wagner mit Vergnügen an die fruchtbaren Anregungen, die er ſchon damals von der Logik empfangen. „Ich muß bekennen,“ ſagt er, „daß ich auch in der bisherigen Logik viel Gutes und Nützliches finde; dazu verbindet mich auch die Dankbarkeit, weil ich mit Wahrheit ſagen zu können vermeine, daß mir die Logik, auch wie man ſie in Schulen lehrt, ein Großes gefruchtet. Ehe ich noch zu einer Schulclaſſe kam, da man ſie treibet, war ich ganz

in die Hiſtorien und Poeten vertieft, denn die Hiſtorien hatte ich angefangen zu leſen, faſt ſobald ich leſen können, und in den Verſen fand ich große Luſt und Leichtigkeit; aber ſobald ich die Logik anfing zu hören, da fand ich mich ſehr gerührt durch die Vertheilung und Ordnung der Gedanken, die ich darin wahrnahm. Ich begann gleich zu merken, daß ein Großes darin ſtecken müßte, ſo viel etwa ein Knabe von dreizehn Jahren in dergleichen merken kann. Die größte Luſt fand ich an den ſogenannten Prädicamenten, ſo mir vorkam als eine Muſterrolle aller Dinge der Welt, und ſuchte ich in allerhand Logiken nach, um zu ſehen, wo ſolch allgemeine Regiſter am beſten und ausführlichſten zu finden; ich fragte mich oft und meine Mitſchüler, in welches Prädicament und deſſen Fach wohl dies oder jenes gehören möchte. Ich kam bald auf einen luſtigen Fund, wie man oft vermittelſt der Prädicamente etwas errathen oder ſich erinnern könne, was einem ausgefallen, wenn man nämlich das Bild davon noch hat, aber ſolches in ſeinem Hirn nicht ſofort ertappen kann. Denn da darf man ſich oder Andere nur nach gewiſſen Prädicamenten und deren ferneren Eintheilungen (davon ich gar ausführliche Tafeln aus allerhand Logiken zuſammengetragen hatte) befragen und gleichſam examiniren, ſo ſchließt man bald aus, was zur Sache nicht dienet, und treibt das Werk dergeſtalt in die Enge, daß man auf das rechte Schuldige kommen kann. Bei ſolchem Eintäfeln der Kenntniſſe kam ich in Uebung der Eintheilung und Aftereintheilung (divisiones und subdivisiones) als einen Grund der Ordnung und als ein Band der Gedanken. Da mußten die Ramiſten und halben Ramiſten herhalten, ſobald ſich ein Regiſter zuſammengehörender Dinge fand; und ſonderlich ſobald ich ein Geſchlecht oder Gemeines antraf, ſo eine Zahl der befundenen Arten unter ſich hatte, als z. Bſp. die

Zahl der Gemüthsbewegungen oder der Tugenden und Laſter, ſo mußte ich ſie in eine Tafel bringen und verſuchen, wie die Arten nach einander herauskämen, und da fand ich gemeiniglich, daß die Erzählung unvollkommen und noch mehr Arten beigeſetzt werden können. Mit ſolchem allem hatte ich meine beſondere Luſt, ſchrieb auch allerhand Zeug zuſammen, ſo zwar nicht geachtet, ſondern verloren, doch lange Jahre hernach etwas davon ohngefähr gefunden, ſo mir noch jetzt nicht ganz mißfällt." Von dieſen Eintheilungen und Untereintheilungen bemerkt Leibniz in demſelben Briefe ſehr bezeichnend, er gebrauche ſie gleichſam als ein Netz oder Garn, das flüchtige Wild zu fangen. Und auf den bekannten Einwand, daß gute Köpfe ſolche logiſche Hülfsmittel nicht brauchen, ſondern mit ihrem natürlichen Verſtande zurechtkommen, ſchlechte Köpfe aber mit allen dieſen Vortheilen es jenen nicht gleich thun, erklärt Leibniz: „ich ſtehe in den Gedanken, daß ein ſchlechter Kopf mit den Hülfsvortheilen und deren Uebung es dem Beſten bevorthun könnte, gleichwie ein Kind mit dem Lineal beſſere Linien ziehen kann, als der größte Meiſter aus freier Hand. Die herrlichen Ingenia aber würden unglaublich weit gehen können, wenn die Vortheile dazu kämen*)."

8. Das Gedankenalphabet und die Gedankenſchrift.

Wir ſehen deutlich, von welcher Seite die Logik ihn feſſelt und unter den Schulwiſſenſchaften am meiſten ſeinen Geiſt anzieht und beſchäftigt. Er entdeckt in dem ſogenannten Fachwerk der Logik mehr als ein leeres Schema. Dieſe logiſchen Eintheilungen haben in der That eine erfinderiſche Kraft. Schon Plato

*) Leibniz's deutſche Schriften herausgegeb. von Guhrauer Bd. I, S. 377—381.

hatte in dem eintheilenden, begriffgeſtaltenden Denken dieſes erfinderiſche Vermögen entdeckt und darum die Eintheilungen das Prometheusfeuer in der Wiſſenſchaft genannt*). In der That bilden ſie, wie Leibniz ſich ausdrückt, „die Ordnung und das Band der Gedanken.“ So wie man einmal beginnt, die Begriffe einzutheilen, liegt auch die Aufgabe vor, die ganze Begriffswelt zu umfaſſen und zu ordnen, gleichſam einen globus intellectualis zu entwerfen, in welchem jeder Begriff ſeinen genau beſtimmten Ort hat. Brächte man eine ſolche logiſche Tafel wirklich zu Stande, ſo würde man den Grundriß haben für den Bau aller Wiſſenſchaften, und die Aufgabe wäre gelöſt, die Raimundus Lullus in ſeiner „ars magna“ ſich vorgeſetzt hatte. Auf dieſem Wege, den Leibniz ſchon als Schüler ergreift, findet er das große Project, das ihn während ſeines ganzen Lebens nie aufgehört hat zu beſchäftigen.

Je weiter die Eintheilung fortſchreitet und von den Arten zu den Unterarten herabſteigt, um ſo zuſammengeſetzter werden die Begriffe; ſie ſind um ſo einfacher, je näher ſie dem Begriff ſind, von dem die Eintheilung ausgeht. Die oberſten Begriffe ſind die einfachſten. Von ſolchen einfachſten Begriffen muß die Eintheilung der Begriffswelt offenbar ausgehen. Dieſe zu finden, iſt alſo eine nothwendige, in der logiſchen Eintheilung enthaltene Aufgabe. Dieſe einfachſten Begriffe müſſen ſich zu allen übrigen verhalten, wie die Elemente zu den zuſammengeſetzten Körpern, wie die Elementarlaute oder das Alphabet zur Sprache. Sie bilden das Alphabet der Begriffe, „das Gedankenalphabet“. Mit der concreten Vorſtellung endet das eintheilende Denken; mit dem Gedankenalphabet muß es beginnen. Es beginnt,

*) Vgl. mein Syſtem der Logik und Metaphyſik. Zweite völlig umgearb. Aufl. I. Buch. II. Abſchn. §. 21. Nr. 5. S. 38.

wo das zergliedernde Denken endet: mit den einfachſten Begriffen. Man hat Zeichen gefunden für das Alphabet der Sprache und dadurch das Mittel, alle Laute (Worte) ſchriftlich auszudrücken und mitzutheilen: das iſt die Erfindung der Buchſtabenſchrift. Könnte man nun auch Zeichen finden für das Alphabet der Gedanken, ſo würde man eine Gedankenſchrift haben, und dieſe Erfindung wäre größer, fruchtbarer, mächtiger als die der Buchſtaben. Die Worte ſind Zeichen der Vorſtellungen; die Buchſtabenſchrift giebt Zeichen der Worte. So iſt ſie eine indirecte Bezeichnung der Gedanken; was ſie giebt, ſind Zeichen der Zeichen. Dagegen wäre die Gedankenſchrift eine directe Bezeichnung der Begriffe ſelbſt. Die gewöhnliche Schrift iſt vermittelt durch die Sprache. Die Mittheilung der Gedanken in der Buchſtabenſchrift ſetzt die Kenntniß der Sprache voraus. Die Sprachen ſind verſchieden, wie die Völker. Dagegen die Gedankenſchrift iſt der unmittelbare Ausdruck der Begriffe ſelbſt, eine Art Naturſprache, die unmittelbar verſtanden werden kann ohne Kenntniß der Wortſprache oder der Idiome. Die logiſchen Elemente gehören dem Denken als ſolchem und reichen ſo weit als die menſchliche Vernunft. Das Gedankenalphabet iſt Allen gemeinſam; die Gedankenſchrift daher leicht Allen verſtändlich und mittheilbar, ſo weit die denkende Menſchheit reicht. Eine ſolche Gedankenſchrift iſt eine Weltſchrift (Paſigraphie), ein Univerſalmittel des Ideenverkehrs. Sie iſt erfunden, wenn man die Zeichen oder Charaktere erſonnen und ausgemacht hat zur unmittelbaren Bezeichnung der Begriffe. Alle Wiſſenſchaft, alle Entdeckungen, die in den Verbindungen der Begriffe gemacht werden können, ließen ſich dann ausdrücken in den Combinationen jener Charaktere. Alles Erkennen wird zur Combinationsrechnung, die mit der Sicherheit eines Exempels geführt werden

kann, ohne jene Dunkelheiten und Irrthümer, die den Worten anhaften. Dann wäre jene „große Kunst" in der That gefunden, um die sich schon Lullus bemüht hatte; das ist die „ars combinatoria", die „scientia generalis", der „calculus philosophicus", der „calculus ratiocinator", die „lingua characterica universalis" (oder wie sonst die Bezeichnungen lauten mögen), die Leibniz im Sinne hat und schon auf der Schule als eine Lebensaufgabe vor sich sieht*).

„Durch eine sonderbare Schickung," so erzählt er selbst, „ist es gekommen, daß ich noch als Knabe auf diese Gedanken verfiel, welche, wie es mit den ersten Neigungen zu gehen pflegt, nachher immer meinem Geiste am tiefsten eingeprägt blieben. Zwei Dinge haben mir außerordentlich gedient (obwohl sie sonst zweideutig und Vielen schädlich zu sein pflegen), erstens, daß ich nachgerade ein Autodidakt war, und zweitens, daß ich in einer jeden Wissenschaft, kaum daß ich an sie herangetreten war, da ich oft das Gewöhnliche nicht einmal hinlänglich verstand, Neues suchte." „Als ich daher vom Lesen der Geschichte, woran ich schon als Kind ein außerordentliches Vergnügen fand, und von den Uebungen des Stils, welche ich in Prosa und Versen mit solchem Glück betrieben hatte, daß die Lehrer besorgten, ich würde über diese Spielereien nicht hinauskommen zur Logik und Philosophie geführt worden war, und wie ich nur erst etwas in diesen Dingen zu verstehen anfing, — Himmel! wie viele Chimären tauchten da sogleich in meinem Gehirn auf, welche ich zu Papier brachte und bisweilen damit die Lehrer in Verwunderung setzte." „Als ich nun diesem Studium mit größerem Nachdruck oblag, verfiel ich nothwendig auf jene bewunderungswürdige Betrach-

*) Vgl. oben Cap. I. Nr. II. 6. S. 19—21.

tung, daß nämlich ein gewiſſes Alphabet der menſchlichen Gedanken erfunden werden könnte, und daß aus der Combination der Buchſtaben dieſes Alphabets und aus der Analyſis der aus ihnen gebildeten Wörter alles ſowohl erfunden als auch beurtheilt werden könnte. Sobald dieſes von meinem Geiſt erfaßt worden war, jauchzte ich auf, freilich mit einer knabenhaften Freude, denn damals faßte ich die Größe des Gegenſtandes nicht genug. Späterhin aber, je größere Fortſchritte ich in der Erkenntniß der Dinge machte, deſto mehr wurde ich in dem Entſchluſſe befeſtigt, einen ſo großen Gegenſtand zu verfolgen*)."

9. Scholaſtik und Theologie.

Wie ihn vorher die Geſchichtsſchreiber und Dichter vorzugsweiſe anzogen und beſchäftigten, ſo intereſſiren ihn jetzt, nachdem er ſich der Logik und ihrer Schulformen ganz bemächtigt hat, die ſcholaſtiſchen Schriftſteller. Noch als Schüler ſtudirt er den Zabarella, Rubius, Fonſeca und lieſt nach ſeinem eigenen Bekenntniß den Suarez mit derſelben Leichtigkeit, als die mileſiſchen Mährchen oder die ſogenannten Romane. So geräth er in die theologiſche Literatur, vertieft ſich in die ſchwierigen Controverſen über die Freiheit, lieſt Luthers Schrift über den Willen, das Colloquium des Jacob Andreä, die Bücher des Aegidius Hunnius, die Streitſchriften der Lutheriſchen und Reformirten, der Jeſuiten und Arminianer, der Thomiſten und Janſeniſten. So weit reichte der Geſichtskreis ſeiner Studien, noch bevor er ein „Akademicus" geworden**).

---

*) Guhrauer, G. W. Fr. v. Leibniz. I. Theil S. 21. 22.

**) Brief an Jablonski vom 23. Januar 1700.

Hatten ſeine Erzieher früher die Beſorgniß gehabt, er möchte ein Poet von Profeſſion werden, ſo fürchteten ſie jetzt, daß er in den Spitzfindigkeiten der Scholaſtik ſtecken bleibe. Leibniz gedenkt in ſeinen Lebensbekenntniſſen dieſer Befürchtungen ſeiner Erzieher und ſetzt hinzu: „ſie wußten nicht, daß mein Geiſt nicht durch eine Art der Dinge ausgefüllt werden konnte.“

Drittes Capitel.

Die akademiſchen Jahre.

1661—1666.

I.

Der akademiſche Bildungsgang.

Logiſch vollkommen geſchult, mit einer Gelehrſamkeit ausgerüſtet, die ihn ſchon damals zum Polyhiſtor machte, erfüllt von neuen Ideen, die ſo viele Aufgaben und Projecte enthielten, bezog der fünfzehnjährige Leibniz im Herbſt 1661 die Univerſität ſeiner Vaterſtadt, um ſich durch das Studium der juriſtiſchen Wiſſenſchaften für ſeine künftige Laufbahn vorzubereiten. Fünf Jahre waren nothwendig, bis er das Ziel dieſer akademiſchen Vorbereitungszeit, die Doctorwürde beider Rechte, erreichen konnte. Mit Ausnahme eines einzigen Semeſters — es war der Sommer des Jahres 1663, den Leibniz in Jena zubrachte — hat er die ganze Zeit über in Leipzig ſtudirt, und er würde auch hier ſeine praktiſche Laufbahn begonnen haben, wenn ihm nicht bei der Bewerbung um die juriſtiſche Doctorwürde unerwartete Hinderniſſe in den Weg getreten wären, die ihn für immer von ſeiner Vaterſtadt entfernten. Noch während der akademiſchen Studien traf ihn der Verluſt der Mutter, die im Februar des Jahres 1664 ſtarb.

1. Jacob Thomasius.

Neben seiner Fachwissenschaft sind es die philosophischen Vorlesungen, die ihn sogleich anziehen und auch nach der Einrichtung des akademischen Studienganges in erster Linie stehen. Mit den Alten und den Scholastikern hat er sich schon auf der Schule vertraut gemacht; er bringt einen Reichthum geschichtsphilosophischer Kenntnisse mit, die das Bedürfniß haben, sich zu erweitern und zu ordnen. Unter den Professoren der Universität findet er in Adam Scherzer einen tüchtigen Vertreter der scholastischen Philosophie und in Jacob Thomasius einen Mann der neuperipatetischen Schule, der zugleich für jene Zeit ein großer Kenner der Geschichte der Philosophie ist und dessen Vorträge in die mannigfaltigen und zerstreuten Kenntnisse, die sich Leibniz in der philosophischen Literatur erworben, Ordnung und Zusammenhang bringen. Dieser selbst rühmt seinem Lehrer nach, daß er die Geschichte der Philosophie nicht bloß als eine Geschichte der Philosophen behandelt habe; gerade dadurch werden diese Vorträge besonders fruchtbar und belehrend für Leibniz, der für Thomasius stets eine dankbare Gesinnung und in der Folge ein freundschaftliches Verhältniß bewahrt hat. Auch Thomasius erkannte das Genie seines Schülers, er führte ihn in die gelehrte Welt ein, indem er die erste Dissertation desselben mit einer Vorrede begleitete, worin er öffentlich erklärte, daß dieser noch nicht siebzehnjährige Jüngling „bereits den schwierigsten und weitläufigsten Controversen gewachsen sei".

2. Die neue Philosophie. Descartes.

Die alten Philosophen und die Scholastiker hatte Leibniz kennen gelernt, die neuen noch nicht. Diese Bekanntschaft, die

in den Anfang ſeiner akademiſchen Jahre fällt, iſt ein bedeutungsvoller Moment in ſeinem Leben, welches berufen war, die Sache der neuen Philoſophie ſo außerordentlich zu fördern. Den Uebergang von der ſcholaſtiſchen zur neuen Philoſophie hatten die Italiener des ſechszehnten Jahrhunderts gemacht, Männer wie Cardanus und Campanella; die größte wiſſenſchaftliche Reform der äußeren Weltanſchauung war von Kopernikus ausgegangen, deſſen Syſtem Galilei bewieſen und Keppler entwickelt und durchgeführt hatte; die neue Philoſophie ſelbſt war begründet worden von Bacon und Descartes*). „Jetzt trifft es ſich ſo glücklich," erzählt Leibniz in ſeinem Pacidius, „daß die Pläne eines großen Mannes, des engliſchen Kanzlers Franz Bacon über die Vermehrung der Wiſſenſchaften, daß die höchſten Gedanken des Cardanus und Campanella, daß die Proben einer beſſeren Philoſophie in den Schriften der Keppler, Galilei, Descartes in die Hände dieſes Jünglings gelangten**)."

Was ihm ſogleich einleuchtet, iſt der durchgreifende Gegenſatz zwiſchen der ſcholaſtiſchen und dieſer neuen Vorſtellungsweiſe. Und was den Kern und Gehalt dieſes Gegenſatzes ausmacht, iſt die Erklärung der Dinge entweder durch die Zweckbegriffe, „die ſubſtantiellen Formen", wie es die Scholaſtiker nannten, oder durch die mechaniſche Cauſalität. Das große Problem, welches er in der Philoſophie auflöſen ſollte, liegt jetzt vor ihm, zunächſt in der Form einer Alternative: ſubſtantielle Formen oder Mechanismus? Endurſachen oder mechaniſche Cauſalität? Er verſinkt in dieſe Unterſuchung, die ihn unaufhörlich beſchäftigt, namentlich auf ſeinen einſamen Spaziergängen; zuletzt ſiegt die Ueber-

*) Vgl. dieſes Werk II. Aufl. I. Band. Einleitung S. 81—123.

**) In spec. Pacidii introduct. hist. (Ed. Erdmann pg. 91. 92).

zeugung von der Wahrheit der neuen Lehre und er entſcheidet ſich für die Nothwendigkeit der mechaniſchen Erklärungsweiſe.

Die Erinnerung an dieſe erſten wichtigen Zweifel und Kämpfe iſt in Leibniz lebendig geblieben und wir haben darüber von ihm ſelbſt noch aus ſpätem Alter ein ſchriftliches Bekenntniß in einem Brief an Remond von Montmort: „Ich habe verſucht, die Wahrheit, die unter den Meinungen der verſchiedenen philoſophiſchen Schulen begraben und zerſtreut liegt, vom Schutt zu befreien und in Einklang zu bringen, und ich glaube, etwas von dem Meinigen hinzugefügt zu haben, um einige Schritte vorwärts zu kommen. Die Art und Weiſe meiner Studien ſeit meiner erſten Jugend haben mir dieſe Aufgabe erleichtert. Ich war noch Kind, als ich den Ariſtoteles kennen lernte, und ſelbſt die Scholaſtiker machten mich nicht ſcheu; und ich bereue dieß jetzt keineswegs. Auch Plato und Plotin gewährten mir einige Befriedigung, um von den andern Philoſophen des Alterthums nicht weiter zu reden, die ich zu Rathe zog. Dann, als ich die Schulclaſſen hinter mir hatte, fiel ich auf die Schriften der neuen Philoſophie, und ich erinnere mich, daß ich damals, ein fünfzehnjähriger Knabe, in einem Wäldchen bei Leipzig, das Roſenthal genannt, einſam ſpazieren ging, um zu überlegen, ob ich die ſubſtantiellen Formen beibehalten ſollte. Endlich ſiegte die mechaniſche Theorie und brachte mich dazu, die mathematiſchen Wiſſenſchaften zu ſtudiren*)."

3. Mathematiſche Studien. Erhard Weigel.

Indeſſen fand dieſes Bedürfniß nach Mathematik in Leipzig nur wenige Nahrung, und die Vorleſungen des Profeſſor Jo-

*) Lettre à M. Remond de Montmort. 1714. (Ed. Erdmann pg. 701. 702.)

hann Kühn, der weder als Mathematiker noch als Lehrer eine beſondere Geltung hatte, reichten nicht weiter als bis zu den Elementen des Euklides. Dagegen beſaß die benachbarte Univerſität Jena in Erhard Weigel einen Mathematiker von Ruf, und es ſcheint, daß hauptſächlich der Name dieſes Mannes unſeren Leibniz bewog, nachdem er Oſtern 1663 den philoſophiſchen Curſus in Leipzig vollendet hatte, ein Semeſter in Jena zu ſtudiren. Unter den akademiſchen Lehrern Jena's war ihm Weigel der intereſſanteſte. Und es war nicht bloß der Mathematiker, der unſeren Leibniz anzog, ſondern die ganze Geiſteseigenthümlichkeit Weigels hatte in gewiſſer Weiſe etwas der ſeinigen Verwandtes. Er fand in Weigel zugleich einen Polyhiſtor und einen erfinderiſchen, von allerhand neuen Ideen und Entwürfen lebhaft bewegten Kopf. Dieſer Profeſſor der Mathematik war zugleich Mechaniker, Aſtronom, Juriſt, Philoſoph; er hatte ein neues Naturrecht aufgeſtellt, und man ſagte in Jena, daß Pufendorf nach Weigel'ſchen Heften ſeine berühmten Elemente des Naturrechts gearbeitet habe; ebenſo hatte er in ſeiner „Tugendſchule" einen eigenthümlichen Verſuch gemacht zu einer neuen Moral. Er war ein entſchiedener Feind der Scholaſtik und hielt es mit den neuen philoſophiſchen Ideen. Doch ſuchte er zugleich, den Ariſtoteles mit der Philoſophie und Phyſik der neuen Zeit zu verſöhnen. Gerade dieſe Aufgabe gehört, wie wir wiſſen, zu den Charakterzügen der Philoſophie, welche Leibniz ſpäter begründet, und man darf annehmen, daß Weigel's Ideen auch in dieſer Rückſicht anregend auf Leibniz gewirkt haben. Uebrigens war dieſer jenaiſche Mathematiker ein unerſchöpflicher Projectenmacher, dem allerhand Ideen der verſchiedenſten Art durch den Kopf gingen, auch ſehr barocke Einfälle, die nach dem Geſchmacke des Zeitalters für originell galten. So hatte er unter Anderem einen euro-

päiſchen Wappenhimmel erfunden, den er in die Aſtronomie einführen wollte, um die mythologiſchen Namen der Sternbilder abzuſchaffen und an deren Stelle die Wappen der vornehmſten europäiſchen Potentaten zu ſetzen. In Leibniz' Nachlaß hat ſich ein Schriftſtück aus dem Jahr 1697 gefunden, worin er einige Vorſchläge beſpricht, die Weigel dem Reichstage in Regensburg gemacht hatte. Der erſte dieſer Vorſchläge beſchäftigt ſich mit der Einrichtung eines Collegiums ſachkundiger Männer zur Beförderung der mathematiſchen Wiſſenſchaften und Künſte, der zweite bezweckt die Verbeſſerung des Kalenders, und der dritte empfiehlt die Erfindung einer Schaukelmaſchine („Schwebefahrt"), die der Geſundheit dienlich ſein ſollte. Leibniz bemerkt dabei: „was nun meine, über die von ihm gethane Vorſchläge habende Meinung betrifft, ſo iſt bekannt, daß Herr Weigelius ein in Matheſi ſehr erfahrener und gelehrter Mann, und der dabei ein ganz löbliches Abſehen zum gemeinen Beſten führt, welches er ſonderlich in ſeiner vorgeſchlagenen „Tugendſchule" zu erkennen gegeben, allwo er darauf treibet, daß die Jugend in den Schulen nicht nur zu Verbal- ſondern auch Realwiſſenſchaften, und nicht nur zu Wiſſenſchaften, ſondern auch zu Tugenden geführt werden möchte. Ich ſtehe auch in den Gedanken, daß ein und anderes davon gar wohl in wirkliche Uebung zu bringen wäre*)." — Ein Denkmal Weigels und ſeiner barocken Art iſt in Jena noch heute zu ſehen, ſein Haus in der Johannisgaſſe, das den Namen dieſes Mannes im Gedächtniß der Stadt feſthält und zu den Merkwürdigkeiten gerechnet wird, welche „die Wunder Jena's" heißen.

Thomaſius und Weigel waren unter den akademiſchen Leh-

*) Leibniz's deutſche Schriften herausgegeben von Guhrauer. II. Band S. 473.

rern die einflußreichſten für Leibniz, weil ſie ſeinem univerſaliſtiſchen Streben entgegenkamen. Was aber insbeſondere die mathematiſche Bildung betrifft, ſo waren es damals überhaupt nicht die deutſchen Univerſitäten, die Leibniz auf die Höhe dieſer Wiſſenſchaft führen konnten. In Leipzig war er nicht über die Elemente des Euklides hinausgekommen. Durch Weigel wurde er in die niedere Analyſis eingeführt. Mit der höheren Mathematik wurde Leibniz erſt in Frankreich und England vertraut, wo ſich unter dem Einfluß neuer philoſophiſcher Geiſtesrichtungen die exacten Wiſſenſchaften günſtiger als in Deutſchland entwickelt hatten.

4. Juriſtiſche Studien.

Die philoſophiſchen und mathematiſchen Studien, die er mit ſo vielem Eifer betreibt, thun ſeiner berufsmäßigen Wiſſenſchaft keinen Abbruch. Im Gegentheil ergreift er die Jurisprudenz mit dem größten Intereſſe und mit voller Neigung. Es ſcheint, daß nach ſeiner Rückkehr von Jena (Herbſt 1663) Leibniz ſich ganz in die juriſtiſchen Studien vertieft. Wenigſtens ſagt er ſelbſt, daß er mit ſiebzehn Jahren in der Rechtswiſſenſchaft vollkommen einheimiſch war. Auch hier geht er ſeinen eigenen Weg und macht ſich als Student ſchon zum praktiſchen Rechtsgelehrten. Der Reichthum ſeines geſchichtlichen und philoſophiſchen Wiſſens und die umfaſſenden Studien in dieſen beiden Gebieten erleichterten ihm außerordentlich die theoretiſche Rechtswiſſenſchaft und das Verſtändniß der Geſetze. Sein logiſch vollkommen geſchulter Verſtand brauchte zur juriſtiſchen Einſicht kaum mehr die juriſtiſche Schule. Die Theorie wird ihm ſo leicht, daß er ſich voll Begierde ſchon der Praxis zuwendet. Ein ihm befreundeter Rath des leipziger Hofgerichts kommt dieſem Bedürf-

niß hülfreich entgegen, er giebt ihm Acten zu lesen und läßt ihn Erkenntnisse abfassen. Bei dieser Gelegenheit macht Leibniz eine wichtige Schule doppelter Art, nicht bloß als praktischer Jurist, sondern auch als deutscher Schriftsteller. In seinem siebzehnten Jahre schreibt er deutsche Proceßacten und erwirbt sich das Zeugniß, daß er sie vortrefflich zu schreiben verstehe*). Die sächsische Kanzlei war damals noch die Schule des deutschen Stils. Im Gebrauch der deutschen Sprache, als er in Leipzig Proceßacten schrieb und Erkenntnisse abfaßte, hat Leibniz die Einsicht in die logische Vollkommenheit, in die Kraft und Würde seiner Muttersprache gewonnen: eine Einsicht, die er vor den Gelehrten jenes Zeitalters voraus hatte und die ihn denkwürdig macht auch in der Geschichte der deutschen Literatur. Wie Alles, was er betreibt, seine erfinderische Thätigkeit herausfordert und neue Ideen in ihm erweckt, so machen ihm auch seine juristischen Studien bald in der Verfassung der Rechtswissenschaft mancherlei Mängel fühlbar, denen er abhelfen möchte, und er sinnt hier, wie in der Logik, auf eine neue Methode der didaktischen Behandlung.

Von den Geschichtsschreibern zu den Poeten, von den Poeten zu den Philosophen und Scholastikern, von den Philosophen zu den Mathematikern, von diesen zu den Juristen: das sind gleichsam die Stationen in dem bisherigen Bildungsgange unseres Leibniz. Hören wir sein eigenes Bekenntniß: „während meine Erzieher früher gefürchtet hatten, ich möchte ein Poet von Profession werden, so fürchteten sie jetzt, daß ich in den scholastischen Spitzfindigkeiten stecken bleiben würde; aber sie wußten nicht, daß mein Geist durch eine Art der Dinge allein nicht ausgefüllt

*) Werke von Leibniz (Onno Klopp). I. Reihe Bd. 1. Einl. S. IX.

werden konnte. Nachdem ich meinen Beruf in der Jurisprudenz erkannt hatte, ließ ich alle jene Dinge fallen und richtete mich ganz auf dieſes Ziel, wo mich größere Früchte erwarteten. Ich merkte aber, daß meine früheren Studien der Geſchichte und Philoſophie mir das Verſtändniß der Rechtswiſſenſchaft ſehr erleichterten, ich war im Stande, die Geſetze ohne alle Mühe zu begreifen; darum blieb ich nicht lange an der Theorie haften, ich ſah auf ſie herab, wie auf leichte Arbeit, und eilte begierig zu der praktiſchen Rechtswiſſenſchaft. Unter den Räthen des leipziger Hofgerichts hatte ich einen Freund. Dieſer nahm mich oft mit ſich, gab mir Acten zu leſen und zeigte mir an Beiſpielen, wie man Erkenntniſſe abfaſſen müſſe. So drang ich in das Innere dieſer Wiſſenſchaft zeitig ein; das Amt des Richters machte mir Freude, die Advocatenkniffe widerten mich an, deßhalb habe ich auch nie Proceſſe führen wollen, obgleich ich nach dem Zeugniſſe Aller gut und treffend auch in deutſcher Sprache zu ſchreiben wußte. So war ich ſiebzehn Jahr geworden, und es gereichte mir zur größten Genugthuung, daß ich meine Studien nicht nach fremden Anſichten, ſondern nach eigener Neigung geführt hatte. Auf dieſe Weiſe hatte ich es dazu gebracht, daß ich unter meinen Altersgenoſſen ſtets als der Erſte galt, in allen öffentlichen und privaten Vorleſungen und Zuſammenkünften, nach dem Zeugniſſe nicht bloß der Lehrer, ſondern meiner Mitſchüler ſelbſt*)."

So unabhängig iſt dieſer Geiſt, daß ihn nichts glücklicher macht als das Bewußtſein, ſelbſt der alleinige Herr ſeines Bildungsganges und ſeiner Studien geweſen zu ſein; daß er in der Rückſchau ſeines Lebens nichts mit größerer Zufriedenheit aus-

*) Vita a se ipso brev. delineata. Werke von Leibniz (Onno Klopp) I. 1. Vorwort S. XXXVII.

ſpricht als dieſes Bewußtſein. Das iſt ein Zug, der uns lebhaft an Descartes erinnert. Und charakteriſtiſch für Leibniz iſt der ihm natürliche und in allen Formen ausgeprägte Widerwille gegen jeden einſeitigen Standpunkt. Er iſt nicht gemacht, eine Parteiſache, welcher Art ſie auch ſei, zu führen. So will er auch als praktiſcher Juriſt lieber Richter ſein als Advocat.

5. Bewerbung in Leipzig um die juriſtiſche Doctorwürde.

Mit der Juriſtenfacultät in Leipzig war ein Spruchcollegium oder Schöppenſtuhl verbunden, deſſen Function darin beſtand, praktiſche, ihm vorgelegte Rechtsfragen zu entſcheiden und Gutachten zu ertheilen. Hier war der Platz, den Leibniz ſich für ſeine künftige Lebensſtellung wünſchte. Das Collegium zählte zwölf Mitglieder, die von den Profeſſoren der Juriſtenfacultät verſchieden waren. Die erledigten Stellen wurden durch Doctoren der Rechte, die in Leipzig promovirt worden, wiederbeſetzt. Die juriſtiſche Promotion war daher die Vorbedingung, welche erfüllt ſein mußte, um Mitglied dieſes Collegiums zu werden. Nach der Zeitfolge der Promotionen gingen die älteren Anſprüche voran. Es kam mithin bei Allen, welche dieſe Laufbahn machen wollten, viel darauf an, den Doctorhut möglichſt zeitig zu erwerben. Der frühſte Termin war nach vollendetem akademiſchen Luſtrum. Dieſer Zeitpunkt traf für Leibniz in den Herbſt des Jahres 1666. Er war damals zwanzig Jahr alt.

Mit ihm zugleich bewarben ſich Andere in einer, wie es ſcheint, ungewöhnlich großen Anzahl, darunter ſolche, die älter waren als er, und denen viel daran lag, ältere Anſprüche zu haben. Dieſe Candidaten wurden von Seiten der Facultät begünſtigt und Leibniz als zu jung von der Bewerbung zurückgewieſen. Man

glaubt, daß bei dieſer Sache eine unſerem Leibniz abgeneigte Stimmung auf Seiten einiger Profeſſoren, ja ſogar eine Kabale im Spiel geweſen ſei. Der biographiſche Bericht in den leipziger gelehrten Zeitungen nimmt an, Leibniz habe die Profeſſoren gegen ſich verſtimmt, weil er die Autorität des Ariſtoteles und der Scholaſtiker beſtritten habe. Eckhart will wiſſen, daß die Frau des Dekans aus Abneigung gegen Leibniz dieſe Intrigue angezettelt habe, deren Folge war, daß Leibniz den Wanderſtab ergriff und ſeine Vaterſtadt für immer verließ. Ludovici glaubt der Eckhart'ſchen Angabe gern und möchte die ganze Schuld auf die Frau Dekanin ſchieben, um die leipziger Profeſſoren von dem Vorwurf zu befreien, daß durch ihre Schuld die Univerſität einen Leibniz verloren habe. Eine ſchlimme Art der Freiſprechung und zugleich eine ſehr naive! Als ob in einer ſolchen Sache die Profeſſoren um ſo weniger Schuld haben, je mehr die Frauen der Profeſſoren daran ſchuld ſind!

Leibniz ſelbſt, indem er die Begebenheit in ſeiner Autobiographie erwähnt, ſagt keine Silbe von einer perſönlich gegen ihn gerichteten Kabale. In einer Schrift, die er unmittelbar nachher geſchrieben, ſpricht er in Betreff der Rechtsſtudien mit großem Lobe von den Einrichtungen der leipziger Juriſtenfacultät und ihres Spruchcollegiums*). Und als vierzig Jahre ſpäter ein leipziger Profeſſor in einem Briefe an Leibniz jenes Zeitpunktes gedenkt, wo dieſer „ſeiner undankbaren Vaterſtadt" Lebewohl geſagt habe, ſo antwortet Leibniz ſchön und ſeiner würdig: „Ich freue mich, daß unſer Leipzig aus ſo ſchweren Zeiten ſich glücklich durchgekämpft hat und wieder in Blüthe ſteht. Ich liebe meine Vaterſtadt, wie billig, und habe kein Gefühl, daß

*) Nova meth. §. 82.

ſie gegen mich „„undankbar"" geweſen. Denn daß ich als ein Jüngling, der faſt noch Knabe war, unter ſo vielen an Jahren und Gelehrſamkeit anſehnlichen Leuten zurückgeſetzt wurde, giebt mir keinen Grund zur Klage. Indeſſen reut mich auch meine Ungeduld nicht; Gott lenkt die Irrthümer der Menſchen ſo, daß ſchlimme Erlebniſſe oft einen guten Ausgang nehmen*)."

Das Gefühl einer unverdienten Zurückſetzung hat Leibniz ohne Zweifel gehabt und behalten. Die fünf Jahre, die er bis zur Bewerbung um die juriſtiſche Doctorwürde warten mußte, hatten ihm ſchon viel zu lange gedauert. Er fühlte ſich längſt dieſem Ziele gewachſen. Endlich war der Zeitpunkt da, und man wies ihn ab, weil er noch zu jung ſei. Noch länger zu warten, war ihm unmöglich, und er hätte es ſeiner für unwürdig gehalten. So konnte er in Leipzig nicht länger bleiben, und ſein Entſchluß war ſchnell gefaßt; er dachte: die Welt iſt groß, wir wollen weiter ziehen! In ſeinen Lebensbekenntniſſen ſagt er: „als ich die Ränke meiner Mitbewerber bemerkt hatte, ſo änderte ich meinen Entſchluß, ich wollte auf Reiſen gehen und Mathematik ſtudiren. Denn ich hielt es eines jungen Mannes für unwürdig, wie angenagelt an der Scholle zu haften, und mein Geiſt brannte vor Begierde, größeren Ruhm in den Wiſſenſchaften zu gewinnen und die Welt kennen zu lernen**)."

6. Die Promotion in Altdorf.

Ungeduldig über den Zeitverluſt und verſtimmt über die Zurückweiſung, verläßt Leibniz ſeine Vaterſtadt und begiebt ſich noch im Herbſt 1666 auf die nürnbergiſche Univerſität Altdorf,

*) Leibniz' Werke. Ausgb. Onno Klopp. I. Reihe 2. Band Vorwort S. LI. LII.

**) Vita a se ipso breviter delineata.

um hier die akademiſche Würde zu erreichen, die man ihm in Leipzig vorenthalten hatte. Während er dort noch für zu jung gehalten wurde, um Doctor der Rechte zu werden, fühlte er ſich ſchon reif genug, um die Rechtswiſſenſchaft durch eine neue Methode der Behandlung zu verbeſſern. Dieſe Schrift, wozu er die Ideen lange genährt, ſchreibt er unterweges auf der Reiſe von Leipzig nach Altdorf.

Er vertheidigt in Altdorf eine Abhandlung über die verwickelten Rechtsfälle. Mit einer glänzenden Disputation, die alle Welt in Erſtaunen ſetzt, erwirbt er den Doctorhut den 5. November 1666. Seine Gelehrſamkeit, Klarheit und Rednergabe erregen die größte Bewunderung. Er bekommt ſpäter Briefe zu leſen, die von dieſem Acte berichten und voll ſeines Lobes ſind. Selbſt der Dekan der juriſtiſchen Facultät, Johann Wolfgang Textor, ſchreibt an Dilher, den erſten Prediger Nürnbergs, daß Leibniz mit dem höchſten Ruhm disputirt habe. Der Kanzler und Syndicus der freien Reichsſtadt waren bei der Promotion zugegen mit zwei Vorſtänden des Schulweſens; ſie hören, wie Leibniz eine lateiniſche Rede in Proſa aus dem Stegreif, dann eine zweite in Verſen nach dem Concept hält, beide im vollkommenſten Fluſſe, und ſie wünſchen nichts eifriger, als dieſes außerordentliche Talent für ihre Univerſität zu gewinnen. Mit einer behaglichen Ausführlichkeit erzählt Leibniz in ſeinen Lebensbekenntniſſen dieſe ſeine Altdorfer Promotion, und man empfindet, mit welchem Vergnügen er ſich dieſen erſten großen Triumph ſeiner Jugend vergegenwärtigt. Im Namen der Vorſteher des Unterrichtsweſens bietet ihm der Prediger Dilher bald nachher eine Profeſſur in Altdorf an. „Aber," ſetzt Leibniz hinzu, „ich hatte ganz andere Dinge im Sinne." Seine aufſtrebenden und ihrer bewuß-

ten Kräfte wollten mehr Spielraum haben, als ein akademiſcher Lehrſtuhl gewährt.

Spinoza und Leibniz, dieſe beiden Gegenfüßler in Charakteren und Anſichten, waren nicht gemacht, Profeſſoren zu ſein. Aus entgegengeſetzten Beweggründen ſchlugen ſie das akademiſche Lehramt aus, welches dem Einen kurz vor ſeinem Tode, dem Andern beim Eintritt in das öffentliche Leben angeboten wurde. Jenen feſſelte die Liebe zur unabhängigen Betrachtung in der Einſamkeit des Privatlebens; dieſen zog das Bedürfniß nach praktiſcher Thätigkeit und das Intereſſe an der Mannigfaltigkeit der Dinge hinaus in das große Leben der Welt.

7. Nürnberg. Die Roſenkreuzer.

Das akademiſche Leben liegt hinter ihm; einen feſten Plan für die Zukunft hat er noch nicht gefaßt; ſo überläßt er ſich zunächſt einem ungewiſſen Schickſal und einer unabhängigen, durch den geringen Ertrag ſeines mütterlichen Erbtheils vorläufig geſicherten Muße. In Altdorf will er nicht bleiben, nach Leipzig nicht zurückkehren; ſo geht er auf einige Zeit nach Nürnberg, die nächſte bedeutende Stadt, wo er ſich durch die Altdorfer Promotion ſchon einen Namen gemacht und Freunde erworben hat. Zu dieſen Freunden gehört Dilher, der erſte Prediger der Stadt. Der Senior des geiſtlichen Miniſteriums, Juſtus Jakob Leibniz, iſt ihm verwandt. Beide Männer ſind Mitglieder jener merkwürdigen Geſellſchaft der Roſenkreuzer und Alchymiſten, die ſich in Nürnberg gebildet hat und an deren Spitze Daniel Wölfer, Prediger zu St. Lorenz, ſteht. Wir erinnern uns aus dem Leben Descartes', welche Anziehungskraft der Name der Roſenkreuzer auf ihn geübt, mit welcher Begierde er vergebens geſucht hat, ein Mitglied dieſer geheimnißvollen Geſellſchaft kennen zu ler-

nen*). Leibniz befindet ſich in Nürnberg mitten unter Roſenkreuzern, deren Einige er perſönlich kennt; ſeine Neugierde iſt rege gemacht, und es reizt ihn, ſelbſt in die Geheimniſſe dieſes myſtiſchen Bundes eingeweiht zu werden. Um dieſes Ziel ſchnell zu erreichen, muß er die Roſenkreuzer glauben machen, daß er bereits vollkommen eingeweiht ſei, und erfinderiſch, wie er iſt, weiß er ſich ſchnell zu helfen. Er lieſt eine Menge alchymiſtiſcher Bücher, macht ſich einen Auszug der dunkelſten Redensarten und ſetzt daraus ein Schreiben zuſammen, das er an den Vorſtand richtet mit der Bitte um Zulaſſung. Der Verſuch glückt ihm vollkommen, und nur die Roſenkreuzer beſtehen ſchlecht bei dieſer Probe. Leibniz gilt ihnen als ausgemachter Adept und wird nicht bloß in die Geſellſchaft aufgenommen, ſondern ſogleich zum Secretär gemacht, alſo zum Verwalter ihrer ſogenannten Geheimniſſe.

Leibniz als Secretär der Roſenkreuzer: das iſt die curioſe Seite ſeines nürnberger Aufenthalts! Aber ſein wichtigſtes Erlebniß war die Bekanntſchaft eines Mannes, die er von ungefähr noch in Nürnberg machte und die für ſein ganzes künftiges Leben bedeutungsvoll und entſcheidend werden ſollte. Die Hand dieſes Mannes führte ihn auf den Schauplatz der großen Welt.

II.

Die erſten Schriften.

Bevor wir dieſen Wendepunkt ſeines Lebens näher kennen lernen, blicken wir auf die Schriften zurück, die Leibniz während ſeiner akademiſchen Jahre verfaßt hat, auf dieſe erſten Früchte ſeiner Univerſitätsſtudien, die, mit einer Ausnahme, akademiſche Gelegenheitsſchriften ſind, welche die Abſchnitte in der Laufbahn ſei-

*) Dieſes Werk. II. Aufl. I. Band. Erſter Theil. Buch I. Cap. IV Nr. 3. S. 155. 156.

ner Univerſitätsſtudien bezeichnen: gelehrte, lateiniſch geſchriebene Abhandlungen, die zur Erreichung der üblichen Grade öffentlich vertheidigt und gedruckt werden mußten. Sie ſind, wie die Wiſſenſchaften, mit denen ſich Leibniz vorzugsweiſe beſchäftigt hatte, philoſophiſchen, mathematiſchen, juriſtiſchen Inhalts, und ſowohl die Wahl als die Behandlung der Themata zeigt, wie benachbart und einander verwandt jene Wiſſenſchaften im Geiſte Leibnizens waren.

Der erſte akademiſche Grad in der Philoſophie war das Baccalaureat, der zweite höhere hieß Magiſter der Philoſophie, und um die Candidatur für einen Platz in der Facultät zu erwerben, mußte noch „pro loco“ disputirt werden. Nach ſeinen erſten drei Semeſtern in Leipzig erwarb ſich Leibniz das Baccalaureat der Philoſophie, den 30. März 1663. Unmittelbar darauf folgte das Semeſter in Jena. Nach vollendetem Triennium wurde Leibniz Magiſter der Philoſophie, den 3. December 1664. Und den 7. März 1666 (ein halbes Jahr vor der Vollendung des akademiſchen Luſtrums) disputirte er „pro loco“. Die erſte hierhergehörige Abhandlung iſt metaphyſiſch und zugleich hiſtoriſch-philoſophiſch, die zweite juriſtiſch-philoſophiſch, die dritte mathematiſch-philoſophiſch.

1. De principio individui.

Er erwirbt das Baccalaureat mit einer Abhandlung über das Princip der Individualität, die er unter dem Vorſitze ſeines Lehrers Thomaſius vertheidigt, und welche dieſer mit der oben erwähnten Vorrede in die Oeffentlichkeit einführt. Er hatte ſich hier die ſchwierigſte und umfaſſendſte Streitfrage der Scholaſtik zum Thema gewählt, die Hauptcontroverſe in der Philoſophie des Mittelalters, die zwiſchen Realismus und Nominalismus geführt wurde, und indem Leibniz dieſe Frage im nominaliſtiſchen Geiſte entſcheidet, bezeichnete er ſchon damals unter der ſcholaſti-

ſchen Verhüllung das eigenthümliche Princip ſeiner künftigen Philoſophie. Die neueren Philoſophen ſämmtlich ſind, ſcholaſtiſch genommen, Nominaliſten. Auf dieſer Seite ſteht Leibniz ſchon in ſeiner erſten Schrift*).

2. Specimen difficultatis in jure.

Die zweite Abhandlung, womit Leibniz den Magiſtergrad erwirbt, behandelt die Rechtsſchwierigkeit als philoſophiſches Problem und zeigt in einer Sammlung philoſophiſcher Rechtsfragen, wie fruchtbringend die Philoſophie in der Jurisprudenz ſei. Gleich die erſten Sätze der Vorrede bezeichnen den Standpunkt, den Leibniz einnimmt. „Ich unternehme eine ſchwierige und meinen Kräften überlegene, aber eine fruchtbare und mir ſelbſt willkommene Sache, denn, von der Philoſophie genährt, bin ich ein Schüler der Jurisprudenz geworden, und ſo oft ſich hier die Gelegenheit bot, ging ich auf die Philoſophie zurück und merkte mir an, was entweder aus der Philoſophie herrührte oder ihr verwandt war. Auch wird die Betrachtung, die ich hier anſtellen will, dazu beitragen, den Juriſten von Fach die Verachtung der Philoſophie zu nehmen, wenn ſie ſehen, wie viele Stellen ihres „jus“ ohne die Leitung der Philoſophie ein unentwirrbares Labyrinth ſein würden, und wie die alten Autoritäten ihrer Wiſſenſchaft zugleich in die Tiefen der Philoſophie eingeweiht waren. Man kann ſicher ſein, daß Ulpian die Jurisprudenz deßhalb die Wiſſenſchaft der göttlichen und menſchlichen Dinge genannt hat, weil er überzeugt war, daß ohne dieſe vorausgehende philoſophiſche Einſicht weder der Juriſt zu Stande kommen noch die Wiſſenſchaft von Recht und Unrecht erworben werden könne**).“

*) Disputatio metaphysica de principio individui. 1663. Mit einer kritiſchen Einleitung herausgegeben von Guhrauer. 1837.

**) Specimen difficultatis in jure, seu quaestiones philo-

3. De arte combinatoria.

Die wichtigſte Abhandlung dieſer Zeit und zugleich für die Zukunft die folgenreichſte iſt die dritte, welche Leibniz „pro loco“ vertheidigt. Wir kennen ſchon jenes große Project, das Leibniz mit den neuen Ideen, welche die Logik in ihm erweckt, gefaßt hatte: die Auffindung des Gedankenalphabets und der Gedankenſchrift. Sind die Elemente aller Begriffe entdeckt und die Zeichen dafür gegeben, ſo müſſen alle philoſophiſchen Aufgaben und alle Löſungen derſelben enthalten ſein in den Combinationen der Begriffe, ſo geht das ganze Gebiet der Philoſophie auf in eine logiſche Combinationsrechnung. Neben dem Gedankenalphabet und der Gedankenſchrift wird daher die Combinationsmethode bedeutſam in dem Zuſammenhange der Ideen, welche Leibniz in dieſer Zeit beſchäftigen. Die Mathematik giebt in ihrer Zeichenſchrift ein Beiſpiel der Gedankenſchrift; ſie giebt in ihrer Combinationsmethode ein Vorbild für die Combination der Begriffe. Auf dieſem Gebiet begegnen ſich Mathematik und Philoſophie; hier findet daher Leibniz ein Thema, das nach ſeinem Bildungs- und Ideengange ihm vollkommen gemäß iſt. Er ſchreibt eine arithmetiſche Abhandlung über die „Complexionen“ und erweitert ſie noch in demſelben Jahre zu ſeiner Schrift über die „Combinationskunſt“, die ſchon die Keime zu der ſpäteren Erfindung der Differentialmethode enthält und das Project der allgemeinen Charakteriſtik beſtimmt ins Auge gefaßt hat. Dieſe Zuſammenhänge machen die Schrift bedeutungsvoll. Die logiſchen Eintheilungen, die Leibnizen ſchon in der Schullogik ſo lebhaft

---

sophicae amoeniores ex jure collectae. 1664. Vgl. G. G. Leibnitii Op. omnia. Ed. Dutens. Tom. IV. Pars III. pg. 68.

intereſſirt hatten, ſind nichts anderes als angewandte Combination. Als Beiſpiel einer ſolchen Combination giebt er unter anderen die Auffindung aller möglichen Arten des kategoriſchen Schluſſes, alle ſogenannten Schlußmodi, mit denen ſich die Schullogik ſeit Ariſtoteles mit beſonderem Eifer beſchäftigt hatte*).

4. De conditionibus.

Die zweite Reihe der Abhandlungen iſt juriſtiſchen Inhalts. Auch hier zeigt ſich in der Wahl und Behandlung der Themata Leibnizens philoſophiſcher Geiſt. Die beiden erſten Abhandlungen, die er im Juli und Auguſt 1665 öffentlich vertheidigt, betreffen die römiſche Rechtslehre von den Bedingungen (de conditionibus), die Leibniz nach logiſcher Methode entwickelt. „Dieſe Lehre," ſo beginnt er die Einleitung, „bildet gewiſſermaßen einen Theil der juriſtiſchen Logik, denn ſie behandelt die hypothetiſchen Sätze im Recht." Und im Hinblick auf die Methode, die er befolgen will, ſagt er in der Vorrede der Schrift: „ich will wenigſtens nicht unbemerkt laſſen, daß in der Beſtimmung des Rechts die alten Juriſten ſo viel Geiſt und tiefeindringende Schärfe gezeigt haben, daß, um ihre Erklärungen in die Form vollkommen ſicherer und faſt mathematiſcher Beweisführungen zu bringen, eigentlich nur die formale Arbeit des Sichtens, aber kein weiterer Scharfſinn des Ergänzens erforderlich iſt**)."

---

*) Disputatio arithmetica de complexionibus. 1666. De arte combinatoria. Vgl. die ſpäter darauf zurückweiſende historia et commendatio linguae characterіcae universalis.

**) Specimen certitudinis seu demonstrationum in jure, exhibitum in doctrina conditionum. Dutens IV. Pars III pg. 93. 94. Später in überarbeiteter Form in die Sammlung ſeiner Rechtsaufſätze aufgenommen: specimina juris 1672.

5. De casibus perplexis.

Im folgenden Jahre vertheidigt er in Altdorf die schon erwähnte Abhandlung über die verwickelten Rechtsfälle. Auch dieses Thema bietet ein eigenthümlich logisches und philosophisches Interesse. Die „casus perplexi" sind gleichsam juristische Antinomien, bei denen sich für die entgegengesetzten Seiten gültige Rechtsgründe erheben lassen. Wie ist in solchen schwierigen Fällen die Sache zu entscheiden? Die Einen sagen: sie ist nicht zu entscheiden und bleibt daher unentschieden; die Anderen: sie läßt sich nur durchs Loos entscheiden; die Dritten endlich wollen die Entscheidung dem persönlichen Ermessen des Richters überlassen. Dagegen fordert Leibniz auch hier eine wirkliche Rechtsentscheidung. Man müsse dann das Recht hinzuthun, wie (nach einer Glosse des Landrechts) „die Arznei zur Seuche". Das Recht hört nicht auf, wo die positiven Gesetze aufhören. Vielmehr gelten die letzteren nur kraft eines Vertrages, der den Staat begründet, das Recht der Gesetzgebung der fürstlichen Gewalt übertragen und das Natur- und Völkerrecht beschränkt hat. Wo also die Gesetze nichts entscheiden, da tritt dieses Recht wieder in Kraft, und bei ihm ist die Entscheidung zu suchen*).

6. Nova methodus**).

Während seiner juristischen Studien hatte die Verbindung der Philosophie und der positiven Rechtswissenschaft, und der Gebrauch, der sich von der Philosophie in der Jurisprudenz machen ließ, ganz besonders seine Aufmerksamkeit beschäftigt. Die logisch genaue und vollkommene Durchbildung der juristischen Leh-

*) De casibus perplexis. 1666.

**) Nova methodus docendi discendique juris. 1667.

ren hatte ihm eingeleuchtet und ſeinen Geiſt mit Bewunderung erfüllt. Es konnte ſich in der Anwendung der Philoſophie auf die Jurisprudenz nicht ſowohl um die materielle Aufgabe handeln, das Recht zu machen, als vielmehr um die formale, das gegebene Material methodiſch zu faſſen, indem man es klärt, ſichtet, vereinfacht und ordnet. Eine ſolche Methode würde der Jurisprudenz eine Form geben, in der ſie faßlicher und leichter ſowohl gelehrt als gelernt werden könnte. In dieſer Abſicht ſchreibt Leibniz ſeine „neue Methode, die Rechtswiſſenſchaft zu lernen und zu lehren", die letzte Schrift ſeiner akademiſchen Jahre, die einzige, die nicht zu einem akademiſchen Gebrauch beſtimmt war. Er hatte ſie verfaßt auf der Reiſe von Leipzig nach Altdorf, ſie macht recht eigentlich den Uebergang aus dem akademiſchen in das praktiſche Leben, denn ſie hilft ihm, ſeine erſte amtliche Stellung begründen, durch die ſeine ganze folgende Laufbahn beſtimmt wird.

Viertes Capitel.

Leibniz in Mainz.

Amtliche Stellung. Philosophische Schriften.

I.

Johann Christian von Boineburg.

Das akademische Lehramt in Altdorf hatte Leibniz ausgeschlagen, weil sein Geist, wie er selbst sagt, auf ganz andere Dinge gerichtet war. Mit diesem sicheren Vorgefühl, welches bedeutenden Menschen nie fehlt, geht er seiner Zukunft entgegen, ungewiß, wo sich ihm die Pforte zu jenem größeren Wirkungskreise öffnen wird, der seinen Kräften und Neigungen entspricht. Da macht er von ungefähr noch während seines Aufenthalts in Nürnberg die Bekanntschaft eines der ersten deutschen Staatsmänner der damaligen Zeit, des früheren kurmainzischen Ministers Johann Christian von Boineburg. Diese Bekanntschaft verwandelt sich bald in ein vertrautes Verhältniß; im Verkehr mit den ausgebreiteten Erfahrungen und Ideen dieses weltkundigen Mannes erweitert sich der Gesichtskreis unsres Leibniz, er kommt aus der bisherigen gelehrten Enge heraus und gewinnt den ersten Einblick in die großen Verhältnisse der Welt, den ersten Antrieb, seine eigenen Kräfte in einer staatsmännischen Thätigkeit zu versuchen.

1. Boineburgs Laufbahn und Stellung.

Wir müſſen die Perſönlichkeit dieſes ſo merkwürdigen und in dem Leben unſeres Philoſophen ſo einflußreichen Mannes etwas näher ins Auge faſſen. Er war in der Kraft des männlichen Alters, ein Vierundvierzigjähriger, als Leibniz ihn kennen lernte. Seine glänzende, öffentliche Laufbahn lag damals ſchon hinter ihm. Sie hatte gegen Ende des dreißigjährigen Krieges, vier Jahre vor dem weſtphäliſchen Frieden, begonnen und nach zwanzig Jahren einer ſchickſals- und einflußreichen Wirkſamkeit mit einem jähen Falle geendet. Seine Heimath war Thüringen; er ſtammte aus einem alten Geſchlecht deutſchen Reichsadels, aus einer Familie proteſtantiſchen Glaubens; ſein Vater war Präſident des geheimen Raths und Obermarſchall in Eiſenach geweſen; er ſelbſt hatte in Jena und Helmſtädt ſtudirt, namentlich hatte er unter Hermann Conring, einem berühmten Staatsrechtslehrer in Helmſtädt, mit dem er lebenslänglich befreundet blieb, ſeine ſtaatswiſſenſchaftlichen Studien gemacht und dann in den Dienſten des Landgrafen von Heſſen-Braubach ſeine diplomatiſche Laufbahn begonnen. Dieſer Fürſt hatte eine Forderung an die Königin von Schweden; Boineburg wurde mit dem Geſchäfte beauftragt und ging als Geſandter nach Stockholm. Hier lebte er in näherem Verkehr mit dem ſchwediſchen Kanzler Axel Oxenſtierna. Im Jahre 1650 kehrte er nach Deutſchland zurück, er galt bereits als ein Diplomat von ausgezeichnetem Ruf, der einen größeren Wirkungskreis verdiente als den eines Hofraths in Heſſen-Braubach. Der Kurfürſt von Mainz berief ihn in ſeine Dienſte. Der Kurfürſt iſt der erſte Mann im Reich nach dem Kaiſer, und Boineburg iſt mit dreißig Jahren (1652) am Hofe von Mainz der erſte Mann nach dem Kurfürſten: er iſt hier, was ſein Va-

ter in Eisenach war, Präsident des geheimen Raths und Obermarschall. Ein Protestant in der Stelle eines ersten Ministers am Hofe des ersten katholischen Kirchenfürsten in Deutschland! Einen solchen Widerspruch konnten die damaligen Verhältnisse nicht auf die Dauer ertragen. Zum Theil mag es Nachgiebigkeit gegen die Macht dieser Verhältnisse, zum Theil wirklich eine religiöse Umstimmung gewesen sein, die Boineburg dazu brachten, den Glauben seiner Väter zu verlassen und hier in Mainz zur römisch-katholischen Kirche überzutreten. Es ist gewiß, daß dieser Uebertritt seine politische Stellung in Mainz befestigen mußte und daß zugleich Boineburgs religiös-beweglicher Sinn sich zum Katholicismus hingetrieben fühlte, daß also äußere und innere Gründe zugleich die Bekehrung veranlaßten. Das siebzehnte Jahrhundert ist reich an solchen Bekehrungen, deren Motive aus weltlichen Interessen und einer katholisirenden Phantasie eigenthümlich gemischt waren. Dem feindseligen und blinden Glaubenseifer, der häufig die Apostaten zu befallen und gegen ihren eigenen früheren Glauben fanatisch zu verdunkeln pflegt, blieb Boineburg fremd; er war aufrichtig tolerant und wünschte die Wiedervereinigung beider Kirchen im Sinne der Versöhnung und Ausgleichung. Auch in dieser Rücksicht sind seine Ideen einflußreich auf Leibniz gewesen.

2. Politische Bedeutung.

Zwölf Jahre steht Boineburg in Mainz an der Spitze der Staatsgeschäfte, und da Mainz als die erste deutsche Kurmacht zugleich die Führung der Reichsgeschäfte zu besorgen hat, so ist Boineburg im weitesten Umfange thätig, und sein Einfluß erstreckt sich namentlich in dem Jahrzehend von 1653—1663 auf die wichtigsten Fragen der deutschen und europäischen Angelegenhei-

ten. Eine Menge bedeutender Ereigniſſe drängen ſich in dieſen kurzen Zeitraum: der Tod des Kaiſers Ferdinand III (1657), die Wahl ſeines Sohnes Leopold I (Juli 1658), die Gründung des rheiniſchen Bundes (Auguſt 1658), der pyrenäiſche Frieden (1659), der Tod Mazarins, der Beginn der Alleinregierung Ludwigs XIV (1661), der Türkenkrieg in Ungarn (1663). In allen großen Fragen dieſer Zeit finden wir Boineburg wirkſam: er ſpielt eine hervorragende Rolle in der Frage der Kaiſerwahl; er iſt Geſandter beim Abſchluß des pyrenäiſchen Friedens, wo er ſich mit Mazarin befreundet; er bewirkt dem Kaiſer die Hülfe des Reichs im Kriege gegen die Türken; er iſt der Mitbegründer und Träger eines politiſchen Syſtems, welches in Mainz ſeinen Stützpunkt und die Aufgabe hat, den weſtphäliſchen Frieden zu erhalten, das Gleichgewicht zwiſchen Frankreich und der habsburgiſchen Macht zu befeſtigen, um dadurch das deutſche Reich zu ſichern.

Auf dem Reichstage zu Regensburg 1653 wird er zum römiſchen Ritter geſchlagen. Der Kaiſer ſelbſt giebt ihm die Ausſicht auf die Stelle des Reichsvicekanzlers. Aber die nächſte Kaiſerwahl bringt Boineburg in eine Stellung, die ihm die Stimmung am Hofe in Wien abgeneigt macht. Ferdinand III ſteht auf der Seite Spaniens gegen Frankreich, auf der Seite Polens gegen Schweden: das iſt der Grund, warum nach ſeinem Tode Frankreich und Schweden alles aufbieten, um die Wahl eines Kaiſers aus dem Hauſe Habsburg zu hindern. Ludwig XIV ſelbſt bewirbt ſich um die deutſche Kaiſerkrone. Da dieſe Bewerbung keine Ausſichten hat, ſo unterſtützt der franzöſiſche Einfluß die Wahl des Kurfürſten von Baiern. Boineburg ſteht in dieſen Wahlmachinationen auf franzöſiſcher Seite, der mainziſche Kanzler auf öſtreichiſcher, der Kurfürſt ſelbſt ſchwankt zwiſchen beiden.

Endlich ſiegt die öſtreichiſche Partei. Leopold wird zum Kaiſer gewählt den 18. Juli 1658. Aber zugleich wird in Rückſicht auf die auswärtige Lage der Dinge die Macht des neuen Kaiſers zu Gunſten Frankreichs beſchränkt. Es ſoll dem Kaiſer nicht erlaubt ſein, den Spaniern durch deutſche Länder hindurch Hülfe zu ſenden. Gleich nach der Kaiſerwahl wird in Mainz der rheiniſche Bund gegründet, deſſen Stifter und Haupt der Kurfürſt von Mainz iſt. Zu dieſem Bunde gehören außer Frankreich und Schweden das lüneburgiſche Geſammthaus, Heſſen-Kaſſel, Münſter, Pfalzneuburg, mehrere ſüddeutſche Fürſten, ſeit 1659 Würtemberg, Darmſtadt, der Biſchof von Baſel, Zweibrücken, ſeit 1661 auch Brandenburg. Das Bündniß dauert bis 1667.

Es iſt keine feile Abhängigkeit von Frankreich, ſondern die beſonnene Einſicht in die damalige Lage der Dinge, in die Nothwendigkeit eines geſicherten Gleichgewichts zwiſchen der franzöſiſchen und öſtreichiſchen Weltmacht, die Boineburg ſowohl in der Frage der Kaiſerwahl als in der Gründung des rheiniſchen Bundes Frankreichs Forderungen Rechnung tragen läßt. Er zog ſich dadurch die Ungnade des neuen Kaiſers zu. Doch hinderte ihn dieſer Umſtand nicht, dem Kaiſer im Intereſſe des Reichs und des europäiſchen Friedens einen großen Dienſt zu leiſten. Die Türken waren ſchon 1660 verheerend in Ungarn eingefallen. Der Kaiſer begehrte auf dem Reichstage in Regensburg 1663 die Hülfe der deutſchen Reichsſtände; dieſe waren in einem Fall, der keinen Reichskrieg betraf, wenig geneigt, dieſe Hülfe zu leiſten; daß ſie es dennoch thaten, war dem Einfluß und den eindringlichen Vorſtellungen Boineburgs zu danken, und die Folge war der glänzende Sieg bei St. Gotthard (1664), der dem Kriege für dießmal ein Ende machte.

3. Sturz und Wiederherſtellung.

Indeſſen lagen ſchon die Minen bereit zum Sturze des vielvermögenden Mannes. Die Stimmung am Hofe in Wien war gegen ihn; auch in Paris war man ihm abgeneigt, namentlich der Miniſter Lionne, der Nachfolger Mazarins, glaubte ſich perſönlich von ihm verletzt. Auch hatte ſich Boineburg auf dem letzten Reichstage in Regensburg gegen die Politik Ludwigs XIV freimüthig erklärt und dadurch den franzöſiſchen Einfluß gegen ſich aufgebracht. Seine nächſten und ſchlimmſten Feinde waren in Mainz. Der Bruder des Kurfürſten begünſtigte den Hauptgegner Boineburgs, und es gelang, den Kurfürſten ſelbſt dergeſtalt gegen Boineburg einzunehmen, daß bei der erſten Gelegenheit — es handelte ſich um eine Geſandtſchaft an Ludwig XIV — Boineburg auffallenderweiſe zurückgeſetzt und ſein Gegner vorgezogen wurde. Boineburg ſchrieb einen leidenſchaftlichen Brief an Lionne, welchen dieſer dem Gegner mittheilte. Der Verdacht des Kurfürſten war ſo weit gebracht worden, daß er Boineburg für einen Verräther hielt, der im Geheimen falſches Spiel gegen ihn getrieben. Er entſetzte ihn ſeiner Aemter, ließ ihn verhaften und auf die Feſtung Königſtein bringen. Hier blieb Boineburg mehrere Monate Gefangener; die Unterſuchung bewies, daß er vollkommen unſchuldig war. So wurde er im Anfang des Frühjahrs 1665 ſeiner Haft entlaſſen. Der Kurfürſt bot ihm mehremale die ehrenvollſte Wiedereinſetzung an, Boineburg ſchlug ſie aus im tiefgekränkten Gefühl erlittenen Undanks. Er lebte ſeitdem als Privatmann in Frankfurt, in beſchaulicher Muße, mit religiöſen Betrachtungen und literariſchen Arbeiten beſchäftigt. Indeſſen reifte allmälig die Verſöhnung zwiſchen ihm und dem Kurfürſten; ſie wurde zuletzt durch ein verwandtſchaftliches Band

befeſtigt, als der Neffe des Kurfürſten die Tochter Boineburgs heirathete. Seit 1668 lebte Boineburg wieder in Mainz im vollkommenſten Anſehen, aber ohne amtliche Stellung.

Im folgenden Jahre finden wir ihn noch einmal thätig auf dem diplomatiſchen Schauplatz, er geht im Namen und Intereſſe eines deutſchen Fürſten als Geſandter nach Polen zur Königswahl; wir werden auf den Zweck und Erfolg dieſer Geſandtſchaft zurückkommen bei Gelegenheit einer leibniziſchen darauf bezüglichen Schrift.

Es war zwei Jahr nach ſeinem Sturz, im Herbſt 1666, als Boineburg auf einer ſeiner gelegentlichen Reiſen durch Nürnberg kam und hier an einer öffentlichen Tafel die Bekanntſchaft des jungen Leibniz machte. Beide erkennen jeder den Werth des Andern und fühlen ſich bald zu einander hingezogen: Boineburg zu dem jungen, aufſtrebenden Rechtsgelehrten, der mit einer ſolchen Fülle des Wiſſens zugleich ſo viele neue Ideen, eine ſo erſtaunliche Arbeitskraft und Gabe der Darſtellung vereinigt; und Leibniz zu dem älteren, erfahrenen, weitblickenden Staatsmann. Er folgt ihm nach Frankfurt (Frühjahr 1667), läßt auf ſeinen Rath die Schrift über die neue Lehrmethode der Rechtswiſſenſchaft drucken und widmet ſie dem Kurfürſten von Mainz. Mit dieſer Empfehlung, die er ſich ſelbſt giebt, betritt Leibniz den erſten Schauplatz ſeiner praktiſchen und amtlichen Wirkſamkeit.

Boineburg ſchickte die Schrift über die „neue Methode" ſeinem Freunde Conring in Helmſtädt und ſchrieb dabei: „ich kenne den Verfaſſer ſehr genau, er iſt Doctor der Rechte, zweiundzwanzig Jahr alt, ſehr unterrichtet, vortrefflicher Philoſoph, ein Mann von außerordentlicher Gelehrſamkeit, ſcharfem Urtheil und großer Arbeitskraft*)."

*) Gruber. Commerc. epistol. Leibn. Prodrom. II. 1208.

II.

Johann Philipp von Schönborn.

Der Kurfürſt von Mainz, Johannn Philipp von Schönborn war nicht bloß dem Range nach der erſte, ſondern auch nach ſeinem perſönlichen Werthe einer der bedeutendſten unter den Fürſten des damaligen Reichs. Der Sohn eines einfachen Landedelmannes im Weſterwalde, „ein weſterwälder Bauer", wie er ſich ſelbſt gern nannte, war er auf der Leiter der geiſtlichen Würden ſchnell emporgeſtiegen, vom Kanonikus zum Fürſtbiſchof in Würzburg und fünf Jahre ſpäter zum Kurfürſten von Mainz. Er war damals (1647) zwei und vierzig Jahr alt. Zwanzig Jahre ſpäter kam Leibniz in ſeine Nähe. In religiöſen Dingen war er tolerant und menſchlich geſinnt; er war einer der erſten deutſchen Fürſten, der die Hexenverbrennungen in ſeinem Lande abſchaffen ließ. In politiſcher Rückſicht haben wir ihn ſchon kennen gelernt als den Stifter und das Haupt des Rheinbundes (vom 15. Auguſt des Jahres 1658), deſſen innerer Zweck die Sicherheit des Reichs, deſſen äußerer Zweck das Gleichgewicht zwiſchen Frankreich und Oeſtreich, zwiſchen den Häuſern Bourbon und Habsburg ſein ſollte. Wir dürfen annehmen, daß er in religiöſer wie politiſcher Hinſicht mit den Ideen Boineburgs im Weſentlichen übereinſtimmte, daß dieſe Uebereinſtimmung es war, die das Band zwiſchen beiden ausmachte. Wir wiſſen aus einem Briefe, der viele Jahre nach dem Tode des Kurfürſten geſchrieben iſt, wie Leibniz über ihn urtheilt. „Johann Philipp von Schönborn," ſo heißt es in jenem Briefe, „war einer der hellſehendſten Fürſten, die Deutſchland je gehabt hat. Er war ein Geiſt von hohen Ideen, der die großen Angelegenheiten der ganzen Chriſtenheit im Auge hatte. Seine Abſichten waren gut. Er ſuchte die

Grundlage seines Ruhms in der Sicherheit und Ruhe seines Vaterlandes und glaubte, das eigene Interesse in Uebereinstimmung bringen zu können mit dem des Reichs. Ich will glauben, daß er damals nicht der Meinung war, daß sich das Gleichgewicht der beiden Großmächte Europas so leicht ändern und daß Frankreich so schnell das Uebergewicht nehmen würde. Wie dem auch sei, er hatte das Elend Deutschlands gesehen, dessen Trümmer noch rauchten; er gehörte zu denen, die Alles aufboten, dem Lande die Ruhe wiederzugeben. Kaum fing Deutschland an, etwas aufzuathmen, es war fast nur von unmündiger Jugend bevölkert; man hatte Grund, von der gereizten Haltung Schwedens, von der drohenden Frankreichs Krieg zu befürchten; wenn der Krieg von Neuem ausbrach, so hatte man zu besorgen, daß dann das nachwachsende Geschlecht im Keime vernichtet und ein großer Theil des unglücklichen Deutschlands fast zur Wüste würde gemacht werden. Um nun die beiden bei der Kaiserwahl Leopolds einander widerstreitenden Mächte einigermaßen zu befriedigen und den Frieden zu erhalten, schien es ihm nothwendig, dem Kaiser durch eine Wahlcapitulation die Hände zu binden und diese Capitulation durch das sogenannte Rheinbündniß zu sichern. Ob dieser Rheinbund dem Kaiser nützlich oder schädlich gewesen ist, ob die Kronen die gehofften Vortheile wirklich gewonnen haben, das ist eine schwierige und viel bestrittene Frage*)."

III.

Leibnizens amtliche Stellung.

Im Jahr 1667 kam Leibniz von Frankfurt nach Mainz und überreichte dem Kurfürsten seine Schrift. Er war damals

*) Guhrauer, Kurmainz im Jahr 1672. II. Bd. S. 91. Vgl. die Werke von Leibniz (Onno Klopp). I. Bd. 1. Einl. S. XVIII. XIX.

in Mainz völlig unbekannt und hatte dort Niemand, deſſen Einfluß ihn unterſtützte. Dem Kurfürſten, der wohl durch Boineburg von ihm gehört haben mochte, gefielen ſeine juriſtiſchen Reformvorſchläge um ſo mehr, als er ſelbſt eine Verbeſſerung des Geſetzbuchs wünſchte und mit einer Reviſion deſſelben den Hofrath Hermann Andreas Laſſer bereits beauftragt hatte. An dieſes Werk ſollte jetzt Leibniz mit Hand anlegen und es gemeinſchaftlich mit Laſſer fördern. So trat er in die Dienſte des Kurfürſten und wurde im Jahr 1670 zum Kanzleireviſionsrath ernannt.

Sein Aufenthalt und ſeine amtliche Thätigkeit in Mainz ſelbſt dauerte nur wenige Jahre. Im Frühjahr 1672 rief ihn ein wichtiger diplomatiſcher Zweck nach Paris; am Ende deſſelben Jahres ſtarb Boineburg, im Anfang des folgenden der Kurfürſt Johann Philipp, und die mainziſchen Verhältniſſe geſtalteten ſich unter dem Nachfolger ſo, daß Leibniz in ſeine dortige Stellung nicht mehr zurückkehrte.

Wir werden davon ſpäter ausführlich reden. Jetzt nehmen die Schriften, welche während der mainziſchen Periode, alſo in den Jahren von 1667—1672, entſtanden ſind, zunächſt unſre Aufmerkſamkeit in Anſpruch, und hier unterſcheiden wir die philoſophiſchen von den politiſchen. Die letzteren ſind bei weitem die wichtigſten. Wir werden dieſelben eingehend und im Zuſammenhange entwickeln, denn ſie enthalten ein ausgeprägtes Syſtem politiſcher Gedanken und gewähren uns einen ſehr deutlichen Einblick in die politiſchen Fragen, welche das damalige Zeitalter, insbeſondere die mainziſche Politik und Leibniz im Bunde mit Boineburg und Johann Philipp beſchäftigten. Zugleich läßt ſich aus der Form und Methode dieſer Schriften beſſer als aus ſeinen übrigen jener Zeit der logiſch geſchulte Denker erkennen.

IV.

Philoſophiſche Schriften.

1. Standpunkt.

Zunächſt betrachten wir die philoſophiſchen Schriften. Sie fallen in die Jahre von 1668—1670 und ſind hauptſächlich theologiſchen und naturphiloſophiſchen Inhalts. Wir erkennen die in Leibniz ſchon befeſtigte Ueberzeugung, daß die Philoſophie einer durchgängigen Erneuerung, daß ſie neuer Grundlagen und einer neuen Form auch in Rückſicht der Sprache bedürfe.

Dieſer Zug iſt uns der wichtigſte: dieſes ausgeſprochene Bewußtſein von der Nothwendigkeit einer Umbildung der Philoſophie. Auch ſehen wir aus einem Briefe jener Zeit, deſſen wir ſpäter gedenken werden, daß Leibniz das neue Princip, welches er in die Philoſophie einführt, ſchon damals erfaßt hatte; aber wir können nicht ſagen, daß in den philoſophiſchen Schriften der mainziſchen Periode dieſes Princip ſchon ſeine Früchte trägt und in einer gewiſſen Reife erſcheint.

Indeſſen gilt uns die wichtige Thatſache, daß Leibniz ſchon in ſeiner mainziſchen Periode einen Geſichtspunkt einnimmt, der mit Bewußtſein über den damaligen Stand der neuern Philoſophie hinausſtrebt. Mit dieſer Thatſache, die ſich feſtſtellen läßt, entſcheidet ſich die vielverhandelte Frage, ob Leibniz jemals Carteſianer oder Spinoziſt geweſen ſei, bevor er der Mann ſeines Syſtems wurde. Nach der mainziſchen Zeit konnte er keines von beiden mehr ſein.

Vorher aber kann von einem ſpinoziſtiſchen Standpunkte, den Leibniz gehabt, ſchon darum nicht geredet werden, weil ihm damals die eigenthümliche Lehre Spinoza's noch gar nicht bekannt war. Der theologiſch-politiſche Tractat erſcheint gegen Ende ſeines Auf-

enthalts in Mainz (1670), die Ethik erſcheint ſieben Jahre ſpäter. Auch iſt ſeine ganze Geiſtesrichtung von Natur dem Spinozismus zuwider. Schon aus der Grundform ſeiner geiſtigen Perſönlichkeit läßt ſich erkennen, daß Leibniz in die Lehre Spinoza's nie wirklich eingehen konnte.

Was aber Descartes betrifft, ſo erſcheint Leibniz in ſeinen früheren Schriften nirgends in einer ſchülerhaften Abhängigkeit von jenem, und in ſeinen ſpäteren erklärt er ſelbſt ausdrücklich, daß er nie ein Anhänger der Lehre Descartes' geweſen ſei. Es darf darum als ein ausgemachter Satz gelten, daß Leibniz auf dem Wege zu ſeiner Philoſophie die unmittelbar vorhergehenden Standpunkte Descartes' und Spinoza's keineswegs in abhängiger Weiſe durchlaufen habe, daß er weder je Carteſianer noch Spinoziſt geweſen.

Man hat für ſeinen Carteſianismus die Schrift „de vita beata" als Zeugniß angeführt. Indeſſen iſt dagegen gezeigt worden, daß dieſe Schrift nicht ſein eigenes Werk iſt, ſondern vielmehr ein Auszug aus verſchiedenen Schriften Descartes'*).

Wir wiſſen ſchon, daß der harmoniſtiſche Charakter einen Grundzug der leibnizianiſchen Denkweiſe ausmacht. Eben dieſer Grundzug tritt ſehr deutlich hervor in den philoſophiſchen Schriften der mainziſchen Periode. Man ſieht, wie Leibniz bemüht iſt, die kirchliche Theologie mit der rationalen, die Theologie mit der Philoſophie, die ariſtoteliſche Philoſophie mit der neueren zu verſöhnen; wie er in der Richtung auf ein philoſophiſches Univerſalſyſtem begriffen iſt, in welchem die vorhandenen Gegenſätze gelöſt ſind. Er möchte die mechaniſche und materia-

*) Vgl. Hiſtoriſche Beiträge zur Philoſophie von A. Trendelenburg. Bd. II. Vermiſchte Abhandlungen (Berlin 1855). Nr. V. S. 192 — 233.

liſtiſche Naturerklärung mit der teleologiſchen in Einklang ſetzen, er möchte den Zweckbegriffen eine erneute und gründliche Geltung in der Philoſophie wieder verſchaffen und eben dadurch der atheiſtiſchen Denkweiſe, welche die naturaliſtiſchen Theorieen der Neueren mit ſich gebracht haben, die Spitze abbrechen. Er will in dem Syſtem einer natürlichen (auf Erkenntniß der Natur gegründeten) Theologie Naturalismus und Theologie vereinigen. Iſt die Philoſophie fähig zu einer natürlichen Theologie, ſo iſt ſie auch empfänglich für die Grundvorſtellungen der Religion, ſo iſt ſie auf dem Wege der Annäherung auch an die poſitive Religion, und ſie wird auch dem kirchlichen Glaubensſyſtem gegenüber friedlich geſtimmt. Es handelt ſich für Leibniz darum, die natürliche Theologie zu begründen und zwiſchen ihr und der kirchlichen einen Waffenſtillſtand zu ſchließen. Die Gründung der natürlichen Theologie gilt ihm als Sieg über die Atheiſten; die Entwaffnung der natürlichen Theologie gegenüber der kirchlichen als Sieg über die Häretiker. Beide Siege kommen den kirchlichen Intereſſen und ebenſo den ireniſchen zu gute. Und da wir wiſſen, wie ſehr beide Intereſſen Boineburg am Herzen lagen, ſo iſt es ohne Zweifel die Nähe und der Einfluß dieſes Mannes geweſen, der Leibnizens Ideen in der mainziſchen Zeit dieſe Richtung gegeben hat.

2. Bekenntniß der Natur gegen die Atheiſten.

Ein Aufſatz, den Leibniz im Anfange ſeines mainziſchen Aufenthalts zur Widerlegung der Atheiſten geſchrieben hatte, kam durch Boineburg in die Oeffentlichkeit. Er theilte das Manuſcript Spener mit, und dieſer gab es weiter an Gottlieb Spitzelius, der den Aufſatz, ohne den Namen des Verfaſſers zu kennen, in ſeinem an Reiſer gerichteten Briefe „über die gründliche Vertilgung des Atheismus“ veröffentlichte. Nicht der Verfaſſer, ſondern dieſer

Herausgeber ist es, von dem der Aufsatz den pomphaften Titel „Bekenntniß der Natur gegen die Atheisten" erhalten hat*).

Was Leibniz in seinem Aufsatz will, ist die Widerlegung der Atheisten durch den Naturalismus, mit welchem gerade der Atheismus neuerer Zeit sich verbunden hat. Ein Tropfen aus dem Becher der Philosophie, hatte Bacon gesagt, führt von Gott ab; wenn man den Becher bis auf den Grund leert, so kehrt man zu Gott zurück. Diesem Ausspruche stimmt Leibniz bei. Die oberflächlich gekostetete Philosophie habe die Köpfe verwirrt und die Wissenschaft gottlos gemacht. Es sei eine herrschende Zeitansicht geworden, daß die Naturerkenntniß den Glauben entkräfte, daß aus natürlichen Gründen weder der Glaube an Gott noch an Unsterblichkeit gelten dürfe, daß die Grundlagen der Religion nicht in der Erkenntniß der Dinge, sondern nur in der bürgerlichen Uebereinkunft und der geschichtlichen Ueberlieferung zu suchen seien. Hobbes habe dieser Denkweise das Wort geredet.

Der Kern der Frage liege darin, ob die Erscheinungen der Körperwelt erklärt werden können ohne unkörperliche Ursache? Es sei richtig, was die sogenannten Corpuskularphilosophen behaupten, daß die Naturerscheinungen erklärt sein wollen bloß aus der Größe, Figur und Bewegung der Körper. Aber Größe, Figur und Bewegung können aus bloß körperlichen Ursachen nicht erklärt werden. Was ist der Körper? Eine Existenz im Raum, ein raumerfüllendes Dasein; er erfüllt den Raum in diesen bestimmten Grenzen, in dieser bestimmten Gestalt. Aus dem bloßen Raum und aus dem bloßen Dasein folgt keineswegs weder diese bestimmte Begrenzung noch diese bestimmte Gestaltung. Wir können beide nicht ohne Bewegung

*) Spizelii epistola ad Ant. Reiserum de eradicando atheismo. Confessio naturae contra atheistas. 1668.

denken. Aus der körperlichen Natur als ſolcher folgt die Bewegbarkeit, nicht die Bewegung ſelbſt. Die Bewegung, ohne welche der Beſtand (Conſiſtenz) des Körpers, die Widerſtandskraft deſſelben (Reſiſtenz), der beſtimmte Zuſammenhang ſeiner Theile (Cohärenz) u. ſ. f. nicht erklärt werden kann, folgt nicht aus der Natur des Körpers als ſolcher. Ihre Urſache iſt nicht körperlich, alſo iſt ſie unkörperlich. Mithin können die Erſcheinungen der Körperwelt, gerade weil ſie aus Größe, Figur, Bewegung der Körper erklärt ſein wollen, ohne unkörperliche Urſache nicht erklärt werden. Es iſt nun leicht zu zeigen, daß dieſe unkörperliche Urſache als einzig, als intelligent, als weiſe, mit einem Worte ſo begriffen werden muß, daß ſie dem Weſen Gottes gleichkommt.

Aus der Natur des Körpers folgt das Daſein Gottes. Aus der Natur des Geiſtes folgt ebenſo aus rationellen Gründen die Unſterblichkeit. Der Geiſt iſt ein thätiges Weſen. Seine Thätigkeit beſteht im Denken. Die denkende Thätigkeit iſt Object unmittelbarer Wahrnehmung. Was unmittelbar gewiß iſt, das iſt ſo beſchaffen, wie es wahrgenommen wird. Das Denken wird wahrgenommen ohne Theile. Alſo iſt es ohne Theile. Die Bewegung iſt nicht ohne Theile. Alſo iſt das Denken nicht Bewegung; alſo iſt das denkende Weſen d. h. der Geiſt kein Körper, alſo nicht bewegbar, nicht trennbar, nicht aufzulöſen, nicht zu zerſtören. Der Geiſt iſt demnach unzerſtörbar d. h. unſterblich.

3. Brief an Jacob Thomaſius*).

Unter dieſem Geſichtspunkte bietet ſich die doppelte Möglichkeit, die neuere Philoſophie ſowohl mit dem Ariſtoteles zu verſöhnen als mit der chriſtlichen Religion. Ueber dieſes Thema er-

*) Epistola ad Jacobum Thomasium 1669.

klärt ſich Leibniz in einem Briefe an ſeinen früheren Lehrer Jacob Thomaſius.

In einem Punkt iſt er einverſtanden mit der neueren Philoſophie, wie ſie ihm vorliegt, insbeſondere mit der Lehre Descartes': darin nämlich, daß die Naturerſcheinungen bloß aus der Größe, Figur und Bewegung der Körper erklärt werden ſollen. Dieß hat Descartes gewollt, aber nicht geleiſtet. Darum iſt Leibniz einverſtanden mit ſeiner Aufgabe, nicht mit ſeinem Syſtem. „Ich bekenne," ſagt er von ſich ſelbſt, „daß ich nichts weniger bin als ein Carteſianer*)". Was die neueren Philoſophen in der Naturerklärung wollen, das, findet Leibniz, habe Ariſtoteles weit beſſer gelöſt. Ariſtoteles habe geleiſtet, was jene nur fordern. „Ich ſcheue mich nicht zu ſagen, daß ich in den phyſikaliſchen Büchern des Ariſtoteles mehr Wahrheiten finde, als in den Meditationen Descartes'; ſo weit bin ich entfernt, ein Carteſianer zu ſein**)."

Eben hier liegt die Möglichkeit und die Nothwendigkeit, den Ariſtoteles mit der neueren Philoſophie zu verſöhnen. Man findet auf ariſtoteliſchem Wege die Aufgabe gelöſt, die ſich die Neueren geſtellt haben. „Ich kann," ſchreibt Leibniz, „die Möglichkeit einer ſolchen Verſöhnung nicht beſſer darthun, als wenn ich fordere, man möge mir in der Phyſik irgend ein ariſtoteliſches Princip zeigen, das ſich nicht durch Größe, Figur und Bewegung erklären laſſe***)." Dieſen Beweis ſucht Leibniz zu führen in Betreff der drei ariſtoteliſchen Grundbegriffe: Materie, Form, Bewegung. Denn die Materie oder die Natur des Körpers beſteht in der Ausdehnung und in der raumerfüllenden Kraft,

*) Ep. ad Jacobum Thomasium Nr. III.

**) Ebendaſelbſt Nr. IV.

***) Ebendaſelbſt Nr. V—IX.

vermöge deren der Körper ein undurchdringliches, widerſtandskräftiges Weſen ausmacht (Antitypie, Impenetrabilität). Aus dieſen beiden Grundbeſchaffenheiten der körperlichen Natur, nämlich der Ausdehnung und „Antitypie", folgen Größe, Geſtalt, Lage, Zahl, Bewegbarkeit. Die Bewegung ſelbſt fordert zu ihrer Erklärung eine unkörperliche Urſache*).

Hier iſt der Punkt, in welchem dieſe neuere, mit Ariſtoteles verſöhnte Philoſophie, die „reformirte", wie Leibniz ſie nennt, ſich im Einklang findet mit den Grundbegriffen der chriſtlichen Religion, alſo im Gegenſatz zu den Atheiſten, Häretikern, Skeptikern, Naturaliſten. Dieſe Einſicht iſt der Hebel, mit dem Leibniz die Philoſophie ausrüſten will, um den Atheismus in ſeinen Grundlagen zu erſchüttern. Er macht mit Spitzelius gemeinſchaftliche Sache gegen Leute, wie Bodini und Vanini, und ſchickt ſeinem früheren Lehrer Thomaſius mit dieſem Briefe zugleich die „confessio naturae contra atheistas"**).

4. Vertheidigung der Trinität gegen Wiſſowatius.

Noch in demſelben Jahre bietet ſich ihm die Gelegenheit, nicht bloß, wie in den eben entwickelten Schriften, die chriſtliche Religion gegen die Atheiſten, ſondern das rechtgläubige Chriſtenthum gegen die Häretiker zu vertheidigen. Es handelt ſich um das kirchliche Grunddogma der Trinität, gegründet auf die Gottmenſchheit Chriſti. Es handelt ſich darum, dieſes Dogma gegen die Angriffe zu ſchützen, welche die Arianer zuerſt geltend gemacht und die Socinianer zuletzt erneuert haben. Die aus Polen vertriebenen Socinianer hatten in der Pfalz unter dem Kurfürſten Karl Ludwig eine Freiſtätte gefunden. An ihrer Spitze ſteht Andreas

*) Ep. ad Jacobum Thomasium Nr. XII. XIII.

**) Ebendaſelbſt Nr. XIII.

Wissowatius, dessen antitrinitarische, logisch formulirte Sätze Boineburg zu widerlegen sucht. Der Streit wird zunächst brieflich geführt zwischen Boineburg und Wissowatius. Die logischen Einwürfe wollen logisch entkräftet werden. Zu diesem Zweck wünscht Boineburg den Beistand unseres Leibniz. Dieser schreibt eine Boineburg gewidmete Schrift gegen Wissowatius; er will neue logische Gründe gefunden haben „zur Vertheidigung der Trinität gegen den Brief des Arianers", „zur Widerlegung der Einwürfe, die Wissowatius gegen die Trinität und die Menschwerdung Gottes gemacht hat". Die Schrift hat zugleich den politischen Nebenzweck, die Gesandtschaftsaufgabe, die Boineburg gerade damals in Polen zu erfüllen hatte, kirchlich zu unterstützen durch eine antisocinianische Haltung*).

Wissowatius bekämpft die Trinität mit einer Reihe von Schlüssen, deren jeder in den Satz mündet: „also ist Christus nicht Gott." Leibniz bekämpft den Socinianer weniger durch Gegenschlüsse, welche die Gottheit Christi beweisen, als dadurch, daß er die logische Haltbarkeit in den Schlüssen des Anderen angreift und zu zeigen sucht, wie die Prämissen mit einander streiten. Wenn man die eine bejaht, so muß man die andere verneinen. Wissowatius schließt z. B.: „Gott allein ist der Vater, welcher der Schöpfer aller Dinge ist; Jesus Christus, der Sohn Gottes, ist nicht der Vater, welcher der Schöpfer aller Dinge ist; also ist Christus nicht Gott." Ein Schluß in Cameſtres! bemerkt Leibniz. Was bedeuten in diesem Schluß „alle Dinge"? Entweder alle Creaturen mit Ausnahme des Sohnes oder

*) Defensio trinitatis per nova reperta logica contra epistolam Ariani. 1669. Sie besteht in der Widmung „ad baronem Boineburgium" und der „responsio ad objectiones Wissowatii contra trinitatem et incarnationem Dei altissimi".

alle Creaturen und auch den Sohn Gottes. Nun erkennen die Socinianer ſelbſt an, daß die Creaturen geſchaffen ſind durch den Sohn. Gilt alſo der Oberſatz: daß Gott der Vater iſt, der alle Dinge d. h. alle übrigen Creaturen (den Sohn nicht mit gerechnet) geſchaffen hat, ſo darf der Unterſatz nicht mehr gelten. Denn in dieſem Sinne iſt der Sohn auch ſchöpferiſch. Begreift man aber unter allen Dingen den Sohn mit, ſo gilt wohl der Unterſatz, der den Sohn vom Vater unterſcheidet, aber dann iſt der Oberſatz kraftlos, der nur das eine höchſte Weſen als den Schöpfer aller Dingr gelten läßt. Vielmehr iſt dieſer Schöpfer der dreieinige Gott.

Man ſieht aus dieſem Beiſpiel, wie Leibniz die Dialektik des Socinianers in Widerſprüche mit ihren eigenen Vorausſetzungen zu verſtricken ſucht. Die Socinianer räumen der Perſon Chriſti eine Geltung ein, die ihnen folgerichtigerweiſe nicht mehr erlaubt, ſeine Gottheit zu beſtreiten. Wenn ſie aber die Gottheit Chriſti verneinen, ſo dürfen ſie auch der Perſon Chriſti die religiöſe Geltung nicht mehr einräumen, die ſie doch feſthalten wollen. Das iſt der logiſche und zugleich religiöſe Irrthum, den Leibniz in den Schlüſſen des Wiſſowatius verfolgt, und in dieſem Punkte hat ſich Leſſing bekanntlich für Leibniz gegen Wiſſowatius erklärt. Mit der Trinität wird die Menſchwerdung Gottes, alſo die Gottheit Chriſti geleugnet. War nun Chriſtus nicht wirklich Gott, ſo war er ein unvollkommener Menſch, den man unmöglich, wie Wiſſowatius und die weniger folgerichtigen Socinianer thun, zu einem gottähnlichen und anbetungswürdigen Weſen erheben darf. Iſt Chriſtus einmal auf das Gebiet der unvollkommenen Menſchheit herabgeſetzt, ſo iſt zwiſchen ihm und Gott ſelbſt eine unendliche Kluft, und die religiöſe Erhebung Chriſti muß jetzt zugleich als vernunftwidrig und abgöttiſch erſcheinen. Iſt

Chriſtus nicht Gott, ſo iſt er auch kein Gegenſtand der Religion*).

5. Ueber die philoſophiſche Schreibart des Marius Nizolius.

Die Reform, welche Leibniz in der Philoſophie beabſichtigt, erſtreckt ſich nicht bloß auf die philoſophiſche Denkweiſe, deren Principien er erweitert, ſondern ebenſo ſehr auf die philoſophiſche Darſtellungsweiſe und Schreibart. Die Erklärungsart der Philoſophie ſoll der Natur der Dinge angemeſſen ſein; ihre Ausdrucksweiſe ſoll dieſer Erklärungsart entſprechen. Aus dieſem Geſichtspunkt hat Leibniz eine Theorie des philoſophiſchen Styls entworfen, deren Grundzüge darzuthun, ihm während ſeines mainziſchen Aufenthaltes eine günſtige Gelegenheit durch Boineburg kam. Wir berühren hier eine ſeiner intereſſanteſten und bemerkenswertheſten Schriften aus der mainziſchen Zeit. Boineburg nämlich wünſchte, einen faſt vergeſſenen Schriftſteller des ſechszehnten Jahrhunders, der die Sache der Humaniſten gegen die Scholaſtiker geführt hatte, durch eine neue Ausgabe eines ſeiner Bücher wieder aufleben zu laſſen. Der Italiener Marius Nizolius hatte unter dem Titel „Antibarbarus" eine Schrift gegen die „Pſeudophiloſophen" geſchrieben, welche 1553 in Parma erſchienen war. Dieſes Buch ſollte Leibniz von Neuem herausgeben. Er that es mit einer Widmung an Boineburg und als Vorwort ſchrieb er ſeine Abhandlung „über den philoſophiſchen Styl des Nizolius"**).

*) Vgl. Leſſing's ſämmtl. Schriften (Lachmannſche Ausgb.). Bd. IX. des Andreas Wiſſowatius Einwürfe wider die Dreieinigkeit. S. 7—11.

**) Antibarbarus seu de veris principiis et vera ratione

Nizolius gehörte zu den guten Latiniſten des ſechszehnten Jahrhunderts, die den Cicero nachahmten; er hatte ſelbſt eine „ciceronianiſche Concordanz" herausgegeben, die ſeine philoſophiſchen Schriften überlebte; was er in den Scholaſtikern mit ſo großem Nachdrucke bekämpft hatte, war nicht allein deren unfruchtbare Philoſophie, ſondern ihre elende Form, ihr ſchlechter Styl, ihr barbariſches Latein.

Gegen dieſe Untugenden der Scholaſtiker macht Leibniz gemeinſchaftliche Sache mit Nizolius; er findet in dieſem ſelbſt ein ſtyliſtiſches Vorbild, hell genug, um noch nach einem Jahrhundert zu leuchten; und die Schreibart des Nizolius giebt ihm die Gelegenheit, überhaupt von der philoſophiſchen Schreibart zu reden. „Mir iſt wenigſtens," ſagt Leibniz, „kein Schriftſteller bekannt, der mit gleichem Eifer, Sorgfalt und wirkſamem Erfolg ſich bemüht hat, alle jene Dornen unfruchtbarer Wortmacherei gründlich aus dem Acker der Philoſophie auszujäten*)."

Nicht darum, weil Nizolius gut Latein ſchreibt, gilt er unſerm Leibniz als ein muſtergültiger philoſophiſcher Schriftſteller, ſondern weil ſeine Ausdrucksweiſe natürlich, einfach, durchſichtig, faßlich, populär, ſachgemäß iſt**). Was macht den guten philoſophiſchen Styl? Was unterſcheidet den Philoſophen vom Nichtphiloſophen? Beide haben dieſelben Objecte, dieſelben Vorſtellungen. Warum ſollen beide nicht dieſelbe Sprache haben? Nur daß der Philoſoph ſich reflectirend, denkend, durchdenkend zu dem Objecte verhält, an dem der Andere gedankenlos vorübergeht***). Der Philo-

philosophandi contra pseudophilosophos. Parma 1553. De stilo philosophico Nizolii. 1670.

*) De stilo phil. Niz. Nr. XXI.

**) Ebendaſelbſt Nr. V.

***) Ebendaſelbſt Nr. XI.

ſoph hat deutliche Vorſtellungen, klare Gedanken. Das iſt ſein Kriterium. Was daher den Styl philoſophiſch macht, iſt einzig und allein die Klarheit der Darſtellung, die volle Deutlichkeit der Worte und Sätze. Die philoſophiſche Rede duldet kein bedeutungsloſes, kein ſinnloſes, kein leeres oder dunkles Wort. Je unverſtändlicher das Wort, um ſo dunkler. Je ungebräuchlicher und fremdartiger es iſt, um ſo weniger verſtändlich. Der gebräuchliche, allbekannte, natürliche Ausdruck iſt der populäre; der künſtlich gemachte und nur wenigen Eingeweihten bekannte iſt der techniſche. Die techniſchen Ausdrücke, die künſtliche Terminologie iſt dunkel. Die dunkle Redeweiſe mag den Propheten, Alchymiſten, Orakeln und Myſtikern ziemen, niemals den Philoſophen*).

Es giebt nur einen Fall, in welchem der künſtliche Ausdruck erlaubt und die ſogenannte Terminologie gerechtferligt iſt zum Beſten des Styls: wenn man mit einem Ausdrucke ſagen kann, was ſonſt mit vielen geſagt werden müßte; wenn man nur durch den beſtimmt ausgeprägten Terminus der Kunſtſprache kurz und compendiös reden kann. Die Kürze iſt auch ein Erforderniß des guten Styls. Wenn man z. B. den Terminus „Quadrat" nicht hätte oder nicht anwenden wollte, wie viele Worte müßte man machen, um die Sache richtig auszudrücken**)!

Offenbar iſt die künſtliche Terminologie am eheſten in den philoſophiſchen und moraliſchen Wiſſenſchaften, am wenigſten in der Mathematik, Mechanik, Phyſik zu entbehren.

Die Philoſophie vermeide darum ſo viel als möglich die künſtlichen Ausdrücke. Sie ſpricht am beſten, wenn ſie deutlich, beſtimmt, concret redet und ſich vor den Tropen und Abſtractio-

*) De stilo phil. Niz. Nr. VI. VII. VIII. XIX.

**) Ebendaſ. Nr. XV. X.

nen, vor den „Häcceitäten" und „Hoccitäten" der ſcholaſtiſchen Philoſophaſter in Acht nimmt*).

Nun iſt der populäre Ausdruck allemal der verſtändlichſte und klarſte. Dieſen populären Ausdruck gewährt nur die lebendige Volksſprache. Es gilt nach Leibniz geradezu als eine Richtſchnur des philoſophiſchen Styls: was nicht vollkommen verdeutlicht d. h. in populärer Form entwickelt werden kann, das iſt unklar und darum philoſophiſch werthlos. Der Gebrauch der lebendigen Volksſprache gilt ihm darum als eine Probe der Klarheit. Die lateiniſche Phraſe iſt häufig ein Deckmantel der Unklarheit; ſie iſt Maske, nicht Ausdruck; daher es ſo oft in Disputationen geſchieht, daß man den Gegner, der ſich hinter Worte zu verſtecken ſucht, nöthigt, in der Volksſprache zu reden. Man nöthigt ihn, die Maske abzunehmen und zu zeigen, wer er iſt. Die Scholaſtik deckt ihre Blößen mit der elenden Hülle ihres Latein. Sie führt nur noch in dieſem todten Gehäuſe ihr Scheinleben weiter; der Gebrauch der lebendigen Sprache iſt ihr Tod; daher die Scholaſtik am eheſten bei den Völkern geſunken iſt, die angefangen haben in ihrer Sprache zu philoſophiren, wie die Engländer und Franzoſen. Bacon ſchrieb engliſch, Descartes franzöſiſch, nicht etwa zufällig, ſondern getrieben durch das in ihnen lebendige Erneuerungsbedürfniß der Philoſophie. Wo der Gebrauch der Volksſprache ſpät oder noch kaum ins Leben getreten iſt, da treibt auch die Scholaſtik am längſten und hartnäckigſten ihr unfruchtbares Weſen. Das iſt der Fall bei den Deutſchen**).

Der Gebrauch der Volksſprache iſt, wie Leibniz ſich ausdrückt, ein „tentamen probatorium" für die philoſophiſchen Ge-

*) De stilo phil. Niz. Nr. XI.

**) Ebendaſ. Nr. XII.

danken, ein „examen philosophematum“. Und er macht dabei die ſinnvolle und für ſeine Zeit kühne Bemerkung, daß unter allen europäiſchen Sprachen keine für die Philoſophie geeigneter ſei als die deutſche. Um wirkliche und ſachliche Gedanken auszudrücken, iſt die deutſche Sprache unter den lebenden die reichſte und vollkommenſte; ſie iſt die ungeſchickteſte, wenn es gilt, Gehaltloſes und Leeres zu ſagen*).

Es iſt ein ſchönes Zeugniß ſowohl für den tiefen Verſtand als die patriotiſche Geſinnung unſeres Leibniz, daß er von der Macht der deutſchen Sprache und von ihrem philoſophiſchen Beruf auf das Lebendigſte überzeugt war, in einer Zeit, wo die gelehrte Welt in der todten Sprache ſchrieb und die deutſche Sprache niedergedrückt und entſtellt unter dem Joch der franzöſiſchen lag; wo ſelbſt Männer, wie Boineburg und Conring, nicht begreifen konnten, wie es möglich ſei, in wiſſenſchaftlichen und gelehrten Dingen anders als Latein zu reden und ſchreiben. Leibniz erkannte nicht bloß den Werth der deutſchen Sprache, er beſaß auch die Kraft und Stärke ihres Ausdrucks. Er hatte in der ſächſiſchen Rechtsſchule deutſch ſchreiben gelernt. Wir werden nachher einer ſeiner ſtaatswiſſenſchaftlichen Schriften, der bedeutendſten aus der mainziſchen Zeit, in deutſcher Sprache begegnen. Wenn Leibniz dennoch meiſtentheils lateiniſch und franzöſiſch ſchrieb, ſo war er dazu durch das Publicum genöthigt, für welches ſeine Schriften beſtimmt waren.

Was in der eben erwähnten Abhandlung über den philoſophiſchen Styl des Nizolius von der deutſchen Sprache geſagt worden, bildet gleichſam das Thema, welches Leibniz ſiebenundzwanzig Jahre ſpäter in einer beſonderen, deutſch geſchriebenen Schrift ausgeführt hat: wir meinen ſeine „Unvorgreifliche Gedanken be-

*) De stilo phil. Nr. XIII.

treffend die Ausübung und Verbeſſerung der deutſchen Sprache"*). Er ſelbſt erinnert an jene frühere Schrift, wenn er in den „unvorgreiflichen Gedanken" ſich ſo ausſpricht: „ja ich habe es zu Zeiten unſerer anſehnlichen Hauptſprache zum Lobe angezogen, daß ſie nichts als rechtſchaffene Dinge ſage und ungegründete Grillen nicht einmal nenne (ignorat inepta). Daher ich bei den Italienern und Franzoſen zu rühmen gepflegt: wir Deutſche hätten einen ſonderbaren Probirſtein der Gedanken, der Anderen unbekannt; und wenn ſie dann begierig geweſen, etwas davon zu wiſſen, ſo habe ich ihnen bedeutet, daß es unſere Sprache ſelbſt ſei; denn was ſich darin ohne entlehnte und ungebräuchliche Worte vernehmlich ſagen laſſe, das ſei wirklich was Rechtſchaffenes: aber leere Worte, da nichts hinter, und gleichſam nur ein leichter Schaum müßiger Gedanken, nehme die reine deutſche Sprache nicht an**)." Der Zuſtand, in dem ſich die deutſche Sprache befindet, bedarf der Reinigung und Verbeſſerung. Hier ſind zwei Klippen zu vermeiden, die Leibniz treffend bezeichnet. Auf der einen Seite möge man ſich in Acht nehmen vor dem übertriebenen Purismus, vor der allzugroßen Scheinreinigkeit, die mit einer abergläubiſchen Furcht ein fremdes, aber bequemes Wort als eine Todſünde vermeidet, dadurch aber die Sprache entkräftet und der Rede den Nachdruck nimmt. Eine ſolche verſchwächte Rede gleicht einer Suppe von klarem Waſſer, „un bouillon d'eau claire", wie die Pflegetochter Montaigne's dieſe Art zu ſchreiben bei ihren Landsleuten genannt hat***). Dieſe „Rein-Dünkler", gegen welche Leibniz redet, gleichen den

*) Verfaßt gegen Ende des Jahres 1697. Vgl. Leibniz' deutſche Schriften herausgegeben von Guhrauer I. Band. S. 443.

**) Ebendaſelbſt Nr. 11.

***) Ebendaſelbſt Nr. 16. 17.

Deutſchthümlern von heute, welche unſere Sprache, ſtatt ſie zu reinigen und zu ſtärken, vielmehr verdünnen und arm machen. Denn jeder ſprachliche Ausdruck, der die Sache nicht deutlich bezeichnet, iſt ein Zeugniß ſprachlicher Armuth. Von der andern Seite droht das entgegengeſetzte Uebel: das Sprachgemenge, „der abſcheuliche Miſchmaſch", jener elende Zuſtand, in welchem die deutſche Sprache daniederlag, als Leibniz ſich ihrer annahm. In dem Jahrhundert der Reformation redete man ziemlich rein deutſch; der dreißigjährige Krieg überſchwemmte Deutſchland mit fremden Völkern, und in dieſer unreinen Fluth iſt „nicht weniger unſere Sprache als unſer Gut in die Rappuſe gegangen"; nach dem weſtfäliſchen und pyrenäiſchen Frieden herrſchen in Deutſchland franzöſiſche Macht, Sprache und Sitte. Der Prediger auf der Kanzel, der Sachwalter auf der Kanzlei, der Bürgersmann im Schreiben und Reden verdirbt ſein Deutſch mit erbärmlichem Franzöſiſch. „Es wäre ewig Schade und Schande, wenn unſere Haupt- und Heldenſprache dergeſtalt durch unſere Fahrläſſigkeit zu Grunde gehen ſollte*)." Dieſer Gefahr vorzubeugen fordert Leibniz eine berufene Vereinigung deutſcher Gelehrten, die das große Werk unternehmen ſollen, den deutſchen Sprachgebrauch, Sprachſchatz und Sprachquell zu erforſchen und feſtzuſtellen**).

6. Neue phyſikaliſche Hypotheſe.

Wir wiſſen, daß Leibniz in der Aufgabe der Naturphiloſophie mit Descartes übereinſtimmte: die Erſcheinungen der Körper ſollen aus der Bewegung erklärt werden. Aber er iſt nicht

*) Leibniz' deutſche Schriften herausgegeben von Guhrauer. Nr. 20. 24—26.

**) Ebendaſelbſt Nr. 33 flgd.

einverſtanden mit der carteſianiſchen Löſung dieſer Aufgabe. Weder findet er die concreten Erſcheinungen aus der Bewegung wirklich erklärt noch das Princip der Bewegung ſelbſt richtig erkannt. Leibniz verſucht beides noch während ſeines Aufenthalts in Mainz: Das Erſte in einer „Theorie der concreten Bewegung", das Zweite in einer „Theorie der abſtracten Bewegung". Als das Urbewegende, gleichſam als Urphänomen der Bewegung, gilt ihm der Weltäther, der die Körper durchdringt und ihre mannigfaltigen Erſcheinungen, Licht, Schwere, Elaſticität u. ſ. f. hervorbringt. Unter dem Titel „Neue phyſikaliſche Hypotheſe" veröffentlicht er dieſe Theorie im letzten Jahr ſeines mainziſchen Aufenthalts*). Die Theorie der concreten Bewegung bildet den erſten, die der abſtracten den zweiten Theil der Schrift. Er widmet jenen der Akademie der Wiſſenſchaften in London, dieſen der Akademie von Paris. Dieſe Schrift iſt der Vorläufer, der den Namen Leibniz in den gelehrten Kreiſen der beiden Weltſtädte bekannt macht. Die nächſten Jahre führen ihn ſelbſt nach Paris und London. Bevor wir ihn aber dorthin begleiten, wo er zunächſt mit politiſchen Dingen zu thun hat, müſſen wir in den folgenden Abſchnitten ſo genau als möglich die politiſchen Schriften kennen lernen, die bei weitem die wichtigſte Seite ſeiner mainziſchen Thätigkeit ausmachen.

*) Hypothesis physica nova: seu theoria motus concreti et theoria motus abstracti. 1671.

Fünftes Capitel.

Die politiſchen Schriften der mainziſchen Periode.

Die polniſche Königswahl. Die Sicherheit des deutſchen Reichs.

1669. 1670.

Das Hauptziel, welches Leibniz gemeinſchaftlich mit Boineburg verfolgt und unverändert im Auge behält, iſt die Sicherheit des deutſchen Reichs, bedingt durch das europäiſche Gleichgewicht, wie es im weſtfäliſchen Frieden feſtgeſtellt worden. Die Gefahren werden ſorgfältig erwogen, die jenes Gleichgewicht erſchüttern und ſowohl von Oſten als Weſten die Sicherheit Deutſchlands ſtören können. Die Mittel werden bedacht, die im Stande ſind, dieſen Gefahren vorzubeugen. Im Weſten drohen ſie von Frankreich, im Oſten von den Türken und Ruſſen. Es wird ſich alſo darum handeln, im Intereſſe der deutſchen Sicherheit nach beiden Seiten die richtige Schutzwehr zu finden. In dieſe Aufgabe vertieft ſich Leibniz; ſie beſchäftigt ihn ganz im Einverſtändniß mit Boineburg; ſie iſt ſeinen patriotiſchen Geſinnungen ebenſo willkommen als ſeinem erfinderiſchen Verſtande, denn in der That will dieſe Aufgabe erfinderiſch gelöſt werden. Hier iſt der Grundgedanke ſeiner mainziſchen Staatsſchriften. Aus dieſem Geſichtspunkte wollen ſie betrachtet und gewürdigt ſein.

Zwei Hauptgefahren sind vorhanden, die für die Sicherheit des deutschen Reichs furchtbar erscheinen: die französische und die türkische. Die beste und klügste Abwehr würde sein, wenn sich beide Gefahren mit einem Schlage beseitigen, wenn sich die eine durch die andere gleichsam aufhalten und die drohende Uebermacht und Eroberungslust Frankreichs ableiten ließe in einen Krieg gegen die Türken. Wir können voraussehen, daß Leibniz' erfinderischer Geist diese Richtung nehmen und für die deutsche Sicherheit dieses politische Universalmittel ausdenken wird, welches mit einem Zuge das Reich nach beiden Seiten deckt.

I.

Denkschrift zur polnischen Königswahl.

1. Geschichtlicher Anlaß.

Das polnische Reich bildet ein Bollwerk gegen die Gefahren des Ostens. Die Frage einer polnischen Königswahl ist daher auch für das deutsche Interesse wichtig und für Alle, denen die Sicherheit Deutschlands am Herzen liegt. Nun ist diese Frage im Jahr 1669 offen. Das Jahr vorher hatte der König Johann Casimir freiwillig die Krone niedergelegt; es handelt sich jetzt um die Wiederbesetzung des polnischen Throns. Unter den Bewerbern ist ein deutscher Fürst, Philipp Wilhelm, Pfalzgraf von Neuburg. Oestreich und Frankreich sind ihm entgegen. Und die französischen Gesandten in Warschau sind einflußreiche, gewandte Männer, die der Gegner zu fürchten hat. Der große Kurfürst steht auf Seiten des deutschen Bewerbers, und um dieser Bewerbung Nachdruck zu verschaffen, wünscht er dem Pfalzgrafen einen Gesandten, der durch seine Geltung und sein Talent den Gegnern gewachsen ist. Zu diesem Zweck empfiehlt er Boineburg. Dieser übernimmt die Aufgabe und geht als Gesandter

des Pfalzgrafen von Neuburg im März 1669 zur Königswahl nach Warschau. Es war seine letzte diplomatische Aufgabe. Die Sendung schlug fehl trotz des großen Eindrucks, den Boineburgs Rede auf dem Reichstage in Warschau gemacht hatte. Man wählte einen Polen aus dem Geschlecht der Piasten, und Boineburg kehrte im August 1669 unverrichteter Sache nach Mainz zurück.

2. Abfassung und Methode der Schrift.

Leibniz hatte die Denkschrift verfaßt, die zur Wahl des Pfalzgrafen alle Motive an die Hand gab und Boineburgs Wirksamkeit auf dem Reichstage in Warschau unterstützen sollte. Er hatte diese Motive entwickelt aus dem Standpunkte eines polnischen, katholischen Edelmanns. Daher nennt er sich auf dem Titel der Schrift „Georgius Ulicovius Lithuanus", bezeichnet Wilna als Druckort und giebt die falsche Jahreszahl 1659, damit die Schrift schon zehn Jahre alt und darum der Tagesfrage und den Wahlumtrieben gegenüber vollkommen unparteiisch erscheine. Er empfiehlt nicht bloß die Wahl des Pfalzgrafen, sondern er beweist deren Nothwendigkeit im Interesse Polens. Er beweist diese Nothwendigkeit mathematisch, ganz in derselben Form und Methode, worin Spinoza die Lehre Descartes' dargestellt hatte. Alles, bis auf das Kleinste, wird in dieser Schrift „more geometrico" demonstrirt. Die Reihenfolge der sechzig Propositionen schreitet vorwärts in streng synthetischer Ordnung und spitzt sich immer genauer zu, je näher sie dem Ziele kommt: der erste Satz bestimmt den allgemeinen Begriff und Zweck des polnischen Reiches; der letzte Schluß folgert in dem gegebenen Fall die Nothwendigkeit der Wahl des Pfalzgrafen von Neuburg zum Könige von Polen. Man erkennt sogleich in dem Verfasser der Schrift den logisch und methodisch vollkommen geschulten Philosophen; und es

giebt wohl keine zweite politiſche Denk- und Gelegenheitsſchrift, die gleich dieſer wie ein mathematiſches Lehrbuch verfaßt wäre. In dieſer Rückſicht iſt das leibniziſche Memorial zur polniſchen Königswahl einzig in ſeiner Art und darum doppelt merkwürdig.

Der charakteriſtiſche Titel heißt: „Eine Probe politiſcher, zum Behuf der Wahl eines polniſchen Königs geführter Beweiſe, durch eine neue Methode der Darſtellung zur klaren Gewißheit gebracht“ *).

3. Analyſe des Inhalts.

Ich kann an dieſer Schrift nicht vorübergehen, ohne ſie etwas aufmerkſamer zu beleuchten, ſchon um ihrer merkwürdigen und einzigen Form willen. Die erſten Sätze behandeln die allgemeinen Bedingungen, welche die Wahl eines polniſchen Königs zunächſt ins Auge zu faſſen hat. Polen iſt ein Adelsſtaat; ſein Wohl fällt zuſammen mit dem Wohl des Adels, mit deſſen Freiheit und Sicherheit; die Sicherheit Polens liegt zugleich im Intereſſe des chriſtlichen Europas; was der Sicherheit des polniſchen Reichs zuwiderläuft, widerſtreitet auch ſeiner Freiheit. Jede Schwächung gefährdet die Sicherheit. Die gegenwärtige Lage des Reichs befindet ſich in dieſer Gefahr. Innerer Parteizwiſt, Neuerungen, langes Interregnum ſchwächen den Staat und ſind darum nothwendig zu vermeidende Gefahren. Dieß der Inhalt der erſten fünfzehn Sätze.

Die demokratiſche Staatsform iſt in Polen unmöglich. Um ein Beiſpiel der Schreibart und Methode zu geben, laſſe ich hier

*) Specimen demonstrationum politicarum pro eligendo rege Polonorum, novo scribendi genere ad claram certitudinem exactum, auctore Georgio Ulicovio Lithuano. Vilnae 1659. Die Anfangsbuchſtaben des polniſchen Namens ſind die Initialen des Verfaſſers: G. W. L.

den Beweis dieſes Satzes, des ſechszehnten in der Reihe des Ganzen, folgen. Die Demokratie iſt diejenige Staatsform, in welcher die höchſte Gewalt beim Volk iſt; das Volk iſt die Summe der Bürger; Bürger ſind Alle, die an der Regierung theilnehmen oder theilnehmen würden, wenn die Regierungsgewalt nicht anderweitig übertragen worden. Die polniſchen Bürger ſind die Edelleute. In einer polniſchen Demokratie müßte daher die Ausübung der höchſten Gewalt bei den Edelleuten ſein. Alſo müßten dieſe in der Lage ſein, ſich jeden Augenblick gemeinſchaftlich zu berathen. Zu dieſem Zweck müßten ſie ſofort zuſammenkommen. Es müßte alſo möglich ſein, daß ſolche Verſammlungen auf der Stelle ſtattfinden. Dieß aber iſt bei der ungeheuern Anzahl der polniſchen Edelleute nicht möglich. Daher iſt die demokratiſche Staatsform in Polen praktiſch unmöglich. So die Demonſtration des ſechszehnten Satzes.

Die ariſtokratiſche Staatsform aber iſt für Polen im höchſten Grade gefährlich. In dieſer Staatsform iſt die Ausübung der höchſten Gewalt bei den Optimaten d. h. bei einer Anzahl der mächtigſten Edelleute. Entweder ſtimmen dieſe Regenten unter einander überein oder nicht. Im erſten Fall iſt die Gefahr der Oligarchie gegeben, womit ſich die Freiheit nicht verträgt; im zweiten Fall, wenn die Regierenden ſelbſt unter ſich uneinig und im Parteihader begriffen ſind, iſt die Sicherheit des Staats vernichtet. Alſo gefährdet die Ariſtokratie entweder die Freiheit oder die Sicherheit, in jedem Falle das Staatswohl. So die Beweisführung des ſiebzehnten Satzes.

Polen bedarf demnach eines Königs. Ein langes Interregnum iſt gefährlich, wie ſchon bewieſen. Alſo muß die Wahl eines Königs ſo bald als möglich geſchehen. So lautet der achtzehnte Satz.

Dieſe Wahl darf nicht blind geſchehen durch das Loos, ſondern ſie muß rationell ſein d. h. durch Vernunftgründe die richtige Perſon ausfindig machen. Jetzt folgen die rationellen Wahlmotive. Es muß ein Mann aus bekanntem Geſchlecht ſein, der nicht durch einen Vicekönig regieren wird; der katholiſch iſt und nicht erſt um der Krone willen katholiſch wird. Er muß gerecht und klug ſein. Auch dieß wird genau bewieſen. Der zu wählende König ſoll dem Lande nützlich ſein. Er iſt nützlich, wenn er das Gute thut. Um das Gute zu thun, muß er die Macht, den Willen und den Verſtand haben; er muß das Gute können, wollen, wiſſen. Er hat die Macht als König; er hat den Willen, wenn er gerecht iſt; er hat den Verſtand, wenn er klug iſt. Alſo muß er klug ſein *).

Die folgenden Sätze demonſtriren die weiteren perſönlichen Eigenſchaften, die der zu wählende König haben muß: erfahren, der lateiniſchen Sprache kundig (nicht eben ſo nothwendig der polniſchen), kein Knabe, rüſtig an Körperkraft, noch klüger an Geiſt, reif an Jahren, geduldig und leutſelig, friedliebend, nicht kriegeriſch geſinnt, keiner Familie angehörig, die Unruhen ſtiftet, nicht gewaltthätig gegenüber den Parteien, nicht gewöhnt an despotiſches Regiment, wahrhaft wohlwollend, dem chriſtlichen Europa willkommen, er darf Polen nie verletzt haben, keinem Staate Feind ſein, kein Gegenſtand vielſeitiger Abneigung, nicht mächtig, auch nicht Freund fremder Machthaber, keiner der benachbarten Fürſten, auch kein armer Fürſt, noch weniger Unterthan eines Anderen, nicht geſtützt auf fremde Hülfe; nicht durch perſönliche Verpflichtungen an irgend jemand gebunden, nicht König eines anderen Reiches u. ſ. w. **).

*) Specimen dem. polit. Prop. XIX—XXV.

**) Ebendaſelbſt Prop. XXVI—LVIII.

Die letzten Sätze bestimmen auf dieser Grundlage die Person des zu wählenden Königs. Es wird zunächst gezeigt, warum die Wahl absehen muß von den einheimischen Geschlechtern der Jagellonen und Piasten. So bleibt nur ein auswärtiger Fürst übrig. Hier handelt es sich darum, den russischen, französischen, östreichischen Einflüssen entgegen zu treten und alle Wahlgründe gegen sie aufzubringen. Es wird in den letzten Schlußfolgerungen gezeigt, warum auf dem Throne Polens erstens ein Russe, zweitens ein Condé, drittens ein Lothringer *nicht* wünschenswerth sei, darum viertens unter allen Bewerbern die Wahl des Pfalzgrafen von Neuburg als die zweckmäßigste und beste erscheine*).

Der zu wählende König muß römisch-katholisch sein: damit ist die Wahl des Russen ausgeschlossen. Er darf kein fremdes Königreich haben: damit ist unmittelbar das Haus Romanoff, mittelbar die Condés und Lothringer ausgeschlossen. Er darf kein mächtiger Nachbar sein: also weder Russe noch Lothringer. Er darf weder dem Hause Oestreich noch dem Hause Bourbon angehören: also weder ein Lothringer noch ein Condé sein**).

Man sieht, wie Leibniz in der Bestimmung des zu wählenden Königs nach Art der Wahrscheinlichkeitsrechnung verfährt, die durch methodische Ausschließung so vieler möglicher Fälle die Sache in die Enge treibt, den einzig möglichen Fall zu gewinnen sucht und auf diesem Wege sich der Gewißheit annähert. Noch achtundzwanzig Jahre später beruft sich Leibniz in einem Briefe an Thomas Burnet auf diese seine Schrift als ein erstes Beispiel, mit Gründen zu rechnen. „Ich zeigte, daß es eine Art Mathematik in der Schätzung der Gründe giebt, und daß man sie bald

*) Spec. dem. polit. Prop. LIX u. LX. Conclus. 1—4.

**) Ebendaselbst. Requisita nexus de anno 1659.

zu einander addiren, bald mit einander multipliciren müſſe, was von den Logikern überſehen worden iſt*)." Nachdem alle Bedingungen und Motive zu einer zweckmäßigen Königswahl in Polen Schritt für Schritt dargethan und bewieſen ſind, wird zuletzt gezeigt, daß unter dieſe Bedingungen die einheimiſchen Bewerber nicht fallen, von den auswärtigen aber die ruſſiſchen, franzöſiſchen, öſtreichiſchen Bewerber jenen Bedingungen widerſtreitet, wogegen unter allen der Pfalzgraf von Neuburg denſelben am meiſten entſpricht. Der Reichstag blieb dieſen Gründen taub und wählte einen Piaſten zum König.

4. Das deutſche Intereſſe.

Am ſchärfſten verfährt die Denkſchrift in der Ausſchließung des ruſſiſchen Bewerbers. Hier fällt das polniſche Intereſſe mit dem deutſchen zuſammen, die Gefahr von Oſten bricht herein; aus einem und demſelben Grunde wird die Sicherheit des polniſchen wie des deutſchen Reichs aufs Aeußerſte gefährdet und die Selbſterhaltung beider Völker ernſthaft betroffen. Sobald Leibniz dieſe Stelle berührt, kommt unwillkürlich in ſeine mathematiſche Beweisführung eine feurige Beredſamkeit, die unter der polniſchen Maske den deutſchen Patrioten verräth.

Der zu wählende König ſoll nicht mächtig ſein; iſt er mächtiger als die Polen, ſo iſt er im höchſten Grade gefährlich: ſo lautet der einundfünfzigſte Satz und deſſen erſter Zuſatz. „Beide Sätze," ſagt Leibniz ſelbſt, nachdem er ſie bewieſen, „gehen unmittelbar gegen den Ruſſen." Er macht auf die Gefahren aufmerkſam, die ein ruſſiſcher Polenkönig unfehlbar dem polniſchen Reiche ſelbſt bringt. Dann kommt er auf die weiteren

*) Guhrauer. Gottfr. Wilh. Freih. v. Leibniz. I. Theil. S. 64. 65.

Gefahren, die aus einer ſolchen Königswahl dem Zuſtande Europa's drohen, und fährt (unter der Maske des Polen) ſo fort: „glauben wir etwa, daß die übrigen Völker der Chriſtenheit dieſen Zuſtand ruhig mit anſehen und die Hände in den Schooß legen werden? Wenn ſie doch ſehen, daß ihnen gegenüber die Türkei ſich verdoppelt, daß eine zweite Türkei zur Unterdrückung Europa's entſteht, daß Deutſchland von der polniſchen Seite her offen iſt und den Barbaren der Weg freiſteht in das Herz Europa's? Dann werden, um den Brand zu löſchen, Alle herbeiſtrömen; die benachbarten Völker werden wie mit verhängten Zügeln auf ſie losſtürzen; in unſeren Ebenen wird zwiſchen Türken, Ruſſen, Deutſchen um die Herrſchaft, ja um das Heil geſtritten werden; wir werden das Hinderniß der Kämpfenden, die Beute der Sieger, das Grab aller Nachbarn ſein, verachtet von den Barbaren, denen wir uns freiwillig unterworfen haben, ein Gräuel den chriſtlichen Völkern, die wir durch unſere Thorheit in die höchſten Gefahren geſtürzt: ſo wird Freiheit, Sicherheit, Reichthum, zeitliches und ewiges Wohl zu Grunde gehen*)."

Eine ähnliche Stelle findet ſich in den letzten Schlüſſen der Denkſchrift, wo Leibniz beweiſt, wie zweckwidrig die Wahl eines ruſſiſchen Polenkönigs ſein würde. „Dann werdet ihr die Fabel erleben vom Storch, den die Fröſche zum Könige gemacht haben, vom Wolf, der mitten in der Schaafherde reſidirt; ihr werdet ſehen, daß nicht leicht in Ordnung zu halten iſt, dem aus benachbartem Lande ſo viele Tauſende von Soldaten zu Gebote ſtehen, der euch ſchon an ſich gewachſen iſt, wenn ihr gegen ihn vereinigt ſeid, der euch aber, geſpalten wie ihr ſeid und zum Theil ihm geneigt, zerreißen wird zum Erbarmen Europa's. Aber die

*) Spec. dem. polit. Prop. LI. Coroll. I. (Ausgb. Dutens Tom. IV. Pars III. pg. 576.)

benachbarten Völker werden nicht bewegungslos und wie vom Starrkrampf befallen ſtehen bleiben; ſie werden ſehen, um was es ſich handelt, daß die Türkei ſich verdoppelt, das Bollwerk der Chriſtenheit von den Barbaren genommen wird, eine neue Macht ſich erhebt zur Unterdrückung Europa's. Selbſt der Türke wird dieſe neue Macht fürchten. Von allen Seiten wird man ſich aufmachen; wie mit verhängten Zügeln werden die Barbarenvölker auf uns losſtürzen; bei uns wird der Kampfplatz ſein, wo die Türken mit den Ruſſen, die Griechen mit den Lateinern, Europa mit den Barbaren, die Chriſten mit den Ungläubigen handgemein werden; wir ſelbſt werden die Pforten geöffnet haben; leicht iſt von hier aus den Scythen der Weg ins Innere Deutſchlands; alſo thun wir, was an uns iſt, damit Europa nicht unſeren und ſeinen Untergang zu beklagen habe*)."

Was den Werth dieſer leibniziſchen Denkſchrift betrifft, ſo will ich ſchließlich zwei Urtheile anführen, die von Zeitgenoſſen herrühren, welche unter die erſten Stimmführer in Sachen der Politik zählten, der eine auf dem praktiſchen, der andere auf dem theoretiſchen Gebiete: Boineburg, einer der erſten Staatsmänner, Böcler in Straßburg, einer der erſten Staatsrechtslehrer jener Zeit. Boineburg hat Böcler gegenüber die Schrift für ein Meiſterſtück erklärt und von dem Verfaſſer geſagt, er ſei „summus summarum rerum tractor et actor". Und Böcler urtheilte im Hinblick auf dieſe Meinung Boineburgs: „richtig iſt, was er von Ulicovius ſagt. Dieſer Ulicovius hat alle Motive der Politik des polniſchen Reichs mit einer ſo ausgezeichneten Methode des Räſonnements und der Beweisführung erforſcht, daß es vielleicht kein ähnliches Beiſpiel giebt**)."

*) Spec. dem. polit. Prop. LX. Conclusio 1.

**) Vgl. Leibniz' deutſche Schriften. Herausg. von Guhrauer. Bd. I. S. 85.

II.

Die Sicherheit des deutſchen Reichs.

1. Geſchichtliche Lage und Zeitpunkt der Denkſchrift.

Während Leibniz die Gefahren im Oſten fürchtet und in Polen durch die Wahl eines deutſchen Fürſten ihnen vorzubeugen ſucht, erheben ſich im Weſten drohende und augenſcheinlich nahe Gefahren für die Sicherheit des deutſchen Reichs. Die Sicherſtellung des Reichs nach Außen und Innen iſt die brennende Tagesfrage. Es handelt ſich darum, die richtigen Mittel zu finden, welche Deutſchland gegen Ludwig XIV und deſſen ſchon begonnene Eroberungspolitik zu ſchützen im Stande ſind. Mit dieſer Erwägung beſchäftigt ſich Leibniz in ſeiner zweiten dem Wohle des eigenen Vaterlandes gewidmeten Denkſchrift.

Um die Aufgabe dieſer Schrift richtig zu würdigen, müſſen wir den Zeitpunkt und die geſchichtliche Lage der Dinge ins Auge faſſen. Der Zeitpunkt iſt zwiſchen dem Aachener Frieden (1668) und dem Ausbruch des franzöſiſch-holländiſchen Krieges (1672). Ludwig XIV hatte nach dem Tode Mazarins (1661) ſeine Selbſtregierung und nach dem Tode ſeines Schwiegervaters Philipp IV von Spanien die Reihe ſeiner ruhm- und eroberungsſüchtigen Kriege mit der Wegnahme eines Theils der ſpaniſchen Niederlande im Jahre 1667 begonnen. Jetzt ſind die holländiſchen Staaten in der nächſten Gefahr. Um ſich zu ſichern, Ludwig XIV zum Frieden zu nöthigen und von weiteren Eroberungen abzuhalten, ſchließen ſie im Anfang des Jahres 1668 das unter dem Namen der Tripelallianz bekannte Bündniß mit England und Schweden. Unmittelbar darauf folgt der Frieden zu Aachen (Februar 1668), der dem Könige von Frankreich die in den ſpaniſchen Niederlanden bereits gemachten Eroberungen beſtätigt. Jetzt plant

Ludwig XIV den Krieg gegen Holland, der neben der Ruhmes- und Machterweiterung auch die Befriedigung der Rache zum Zweck hat. Die nächste Aufgabe ist, die Tripelallianz zu lösen. Erst wird England unter Karl II und dem Cabalministerium heimlich auf die Seite Frankreichs gebracht, dann Schweden; so sind die Niederlande isolirt. Im April 1672 wird zu Stockholm das Bündniß mit Schweden abgeschlossen und der Krieg an die Niederlande erklärt. Der erste Act, der die neuen Gewaltthätigkeiten Ludwigs XIV eröffnet, ist die Wegnahme Lothringens im September 1670.

In diesem Jahr schreibt Leibniz sein „Bedenken, welchergestalt securitas publica interna et externa und status praesens jetzigen Umständen nach auf festen Fuß zu stellen". Die Schrift zerfällt in zwei Theile. Der erste ist vor der Wegnahme Lothringens, der zweite nachher geschrieben. Leibniz selbst giebt dem ersten Theile die Vorbemerkung: „ich habe diesen Theil in drei Tagen in Schwalbach geschrieben, den 6. 7. 8. August 1670, in Gegenwart Boineburgs." Dem zweiten Theile ist das Datum vorangesetzt: „Mainz vor dem 21. November 1670."

2. Mittel der Sicherstellung.

Folgen wir nun dem Gedangengange dieser merkwürdigen, unserem eigenen Vaterlande wichtigen Schrift. Sie gewährt uns eine sehr deutliche Einsicht in den Zustand des damaligen Reichs und wie Leibniz diesen Zustand durchschaut und beurtheilt.

Die größte Gefahr liegt in einem inneren oder äußeren „Hauptkrieg", der das Reich mit einemmale stürzen kann. Gegen einen solchen Krieg, sagt Leibniz, „sind wir ganz blind, schläfrig, bloß, offen, zertheilt, unbewehrt und nothwendig entweder des Feindes oder, weil wir bei jetziger Anstalt solchem selbst nicht

gewachſen, des Beſchützers Raub*)." Hier iſt das aufzufindende „punctum securitatis". Die einzige Sicherheit liegt in der Vereinigung der deutſchen Reichstheile. Iſt dieſe Vereinigung ein bloßer Vergleich für den Fall der Noth, ſo iſt zu fürchten, daß ſie gar nicht zu Stande kommt. „Wie ſchläfrig wird mancher auf den Nothfall mit den Seinen umgehen, wie leere papierne Compagnien, was für Soldaten wird's abgeben, die in einem jeden Land ſich häuslich niederlaſſen, bürgerlich einrichten, wackere Kerls hinter dem Ofen ſind, und wenn man's beim Lichte beſieht, auf einen Ausſchuß hinauslaufen werden**)."

3. Geſammtunion.

Die Vereinigung muß eine beſtändige und feſt organiſirte ſein. Eine ſolche Vereinigung fordert ein beſtändiges Reichsheer (perpetuus miles), dieſes fordert zu ſeiner Verpflegung einen beſtändigen Reichsſchatz (perpetuum aerarium), beide zu ihrer Verwaltung und Ordnung einen beſtändigen Reichsrath (perpetuum concilium). Ohne dieſen Rath iſt das Reich ein Körper ohne Geiſt, ohne den Schatz ein Körper ohne Blut, ohne Heer ein Körper ohne Glieder. Dieſe Organiſation wäre ein neues Reichsregiment (directorium imperii), eine öffentliche Reformation des Reichs und ſeiner Verfaſſung***).

Geſetzt, eine ſolche Reichsverfaſſung exiſtirte, ſo würde der beſtändige Reichsrath die Macht haben über Geld und Soldaten. Da liegt die Gefahr nahe, daß dieſe Verfaſſung, je nachdem Einige oder Einer den Reichsrath beherrſcht, in eine Oligarchie oder

*) Bedenken. I. Theil. Nr. 6. (Leibniz' deutſche Schr.)

**) Ebendaſelbſt. Nr. 11.

***) Ebendaſelbſt. Nr. 13.

in eine absolute Monarchie ausarten, welche letztere einer beständigen Dictatur gleichkäme*).

Auch würde die Einrichtung eines solchen Reichsrathes auf eine große Schwierigkeit stoßen. Entweder wird derselbe aus den drei Collegien der Kurfürsten, Fürsten und Städte gebildet oder nicht. Die Fürsten werden nicht wollen, daß die Kurfürsten in dem beständigen Reichsrath ein Collegium für sich ausmachen. Die Kurfürsten dagegen werden eine Zusammensetzung wollen, die sie von den Fürsten absondert und unterscheidet. Es wird unmöglich sein, Kurfürsten und Fürsten so zu vereinigen, daß beide zufrieden sind. Nun aber ist die neue Verfassung erst ins Werk zu setzen durch Berathung und Beschluß der Reichsstände. Und diese sind zum guten Theil „des Contradicirens, Litigirens, Schulmeisterns so gewohnt, daß sie auch in der geringsten Sache nicht eins werden können**)."

Und endlich, was die Hauptsache und das Haupthinderniß ist: eine feste und einheitliche Reichsorganisation läuft den Einzelinteressen zuwider, von denen die Reichsstände in Wahrheit beherrscht sind, obwohl sie so thun, als ob sie es nicht wären. Das sind „die Ursachen, so man mehr denkt als sagt." Wegen dieser Ursachen ist zum Erfolg schlechte Hoffnung. Man sehe nur, wie das deutsche Reich innerlich beschaffen ist, und man wird finden, daß „nicht wenig Stände in trübem Wasser fischen, des Reichs Zerrüttung gerne sehen, eine richtige Justiz, eine promte Execution wie das Feuer scheuen, hingegen gegenwärtige Confusion lieben, darin jeder Factiones machen, seinen Gegentheil aufhalten, Urtheil und Recht eludiren, an Fremde sich hängen, und ohne Verantwortung leben kann, wie er will. Die Kleinen fürchten eine

*) Bedenken. I. Theil Nr. 16.

**) Ebendaselbst. Nr. 17. 18.

Unterdrückung, die Großen eine Beſchneidung ihrer unbeſchränkten, keine Obrigkeit in der That recognoscirenden Macht; beide meinen, ſo viel dem Reich und per consequens dem Kaiſer, Kurfürſten und Directoren zugehet, werde ihrer allzu irregulären, vermeinten Freiheit benommen." Und ſelbſt wenn alle dieſe Schwierigkeiten überwunden werden könnten, ſo darf man ſicher ſein, daß der Geſchäftsgang mit ſeiner Parade die Dinge verſchleppen und nichts Hauptſächliches ausrichten werde*).

Wie die Dinge liegen, iſt daher eine Sicherſtellung Deutſchlands durch eine Reformation der Reichsverfaſſung nicht möglich. Dennoch iſt dieſe Sicherſtellung nothwendig. Sie muß alſo auf einem anderen Wege geſucht werden: „sine strepitu ac pompa consiliorum optimorum perditrice". Es iſt nöthig, auf andere Mittel zu denken, um „gleichſam mit halbem Winde, obliquatis velis, dahin zu gelangen, wozu man recto cursu, mit vollen Segeln, auf öffentlichem Reichstage nicht kommen kann**)."

4. Particularunion.

Das einzige Mittel der Vereinigung, welches übrig bleibt, iſt ein Bündniß. Eine Union des ganzen Reichs auf öffentlichem Reichstag iſt nicht möglich. Es bliebe mithin nichts anderes übrig als eine Particularunion, welche einige angeſehene Reichsſtände ſchließen, die einerſeits der Gefahr, andererſeits den Reichsangelegenheiten am nächſten ſtehen und ſich der letzteren vorzugsweiſe annehmen. Hier nimmt die Denkſchrift eine Wendung, die unmittelbar auf die mainziſche Politik hinweiſt. Leibniz meint ein Bündniß, deſſen natürliches Haupt der Kurfürſt von Mainz iſt. Und wenn er ſagt, daß „mit Verſtand und Anſehen

*) Bedenken. I. Theil. Nr. 20. 21.

**) Ebendaſelbſt. Nr. 23.

begabte, in der deutschen Republik verstirte Leute" die Idee eines solchen Bündnisses als des einzigen Mittels zur Sicherheit des Reichs gefaßt haben, so ist klar, daß er vor Allen Boineburg und den Kurfürsten Johann Philipp im Sinn hat*).

5. Verhältniß zur Tripelallianz.

Nun existirt bereits in Europa eine Coalition gegen Frankreich: die Tripelallianz von Holland, England und Schweden. Das Bündniß deutscher Reichsfürsten, welches zur Sicherheit des Reichs geschlossen sein will, hat denselben Zweck. Es könnte daher rathsam scheinen, daß diese Particularunion mit der Tripelallianz gemeinschaftliche Sache mache, „um Frankreich, dessen Progressus auch dem Reich formidabel, von ferneren, unversehenen, gesuchten, unbewiesenen Prätensionen und Conquesten abzuhalten." Dahin sind auch, wie Leibniz sagt, „verständige Leute inclinirt." Holland grenzt unmittelbar an das Reich und ist gleichsam dessen Seehafen; Schweden ist zum Theil selbst Glied des Reichs. Holland ist mächtig durch Geld, Schweden durch Kriegsruhm, England durch seine Flotte**).

Im Reiche selbst hat die Tripelallianz Anhänger und Gegner: „die Triplischen" und „Antitriplischen". Soll das neue Bündniß in diesem Gegensatze Partei ergreifen und sich auf die Seite der Tripelallianz stellen?

Daß ein einzelner deutscher Reichsfürst für sich jener Allianz nicht beitreten kann, derselben auch gar nicht willkommen sein würde, liegt auf der Hand. Es könnte daher nur ein Bündniß deutscher Reichsfürsten sein, welches sich mit der Tripelallianz vereinigt. In einem solchen Bündniß müßte das Haus Oestreich

*) Bedenken. I. Theil. Nr. 24.

**) Ebendaselbst. Nr. 25. 26.

nothwendig ein Glied und zugleich das Haupt bilden. Hier aber können wir leicht aus einem Extrem ins andere fallen und während wir die Scylla vermeiden wollen, in die Charybdis gerathen*).

Der Zweck des Bündniſſes iſt die Sicherſtellung des Reichs nach Außen und Innen. Es würde ſeinen Zweck verfehlen und im höchſten Grade zweckwidrig ſein, wenn es dieſe Grenze nicht vorſichtig einhielte, wenn es nach Außen gefahrdrohend für fremde Staaten erſchiene, nach Innen eine Partei bildete, die alsbald eine Gegenpartei hervorrufen würde. Dann würde die Sicherheit nach Außen und Innen, ſtatt befeſtigt zu werden, vielmehr aufs Äußerſte erſchüttert. Im Innern würde eine Trennung die unausbleibliche Folge ſein. Man muß wohl bedenken, wie ſchlecht es mit dem Reich nach Innen ſteht. Es hat nie ſo ſchlecht geſtanden. Der Körper des Reichs hängt jetzt „kaum mit einem ſeidenen Faden zuſammen, alſo daß wir uns ein wenig bewegen dürfen, ihn vollends zu zerreißen. Nimmt das Bündniß Partei, ſo wird die Gegenallianz nicht ausbleiben, ſie hat die gewünſchte Gelegenheit und den Schein des Rechts, die Trennung zwiſchen Ober- und Niederdeutſchland herbeizuführen und alſo der Republik unſeres Reichs die letzte Oelung zu geben." Das ſind keine leeren Verdachtsgründe, „man weiß, was bei Ausgang voriges und Eingang dieſes Jahres in mächtigen Kreiſen unter der Hand geweſen und gekünſtelt worden. Das Project war ſchon gemacht, denen, ſo die Reichsverfaſſung zu tripliſchem Ende treiben wollten, ſich entgegenzuſetzen**)."

Daraus folgt, daß in dem Gegenſatze der Anhänger und Freunde der Tripelallianz das neue Bündniß keine Partei ergrei-

*) Bedenken. I. Theil. Nr. 27—33.

**) Ebendaſelbſt. Nr. 37. 38.

fen dürfe, daß es vielmehr ſeinen Zweck genau in den Punkt zu ſetzen habe, in welchem dieſe beiden Parteien übereinſtimmen. Sie fürchten beide die Fortſchritte Frankreichs; ſie fürchten ſie in Rückſicht auf den burgundiſchen Kreis. Dieſe Furcht haben die Gegner Hollands und Oeſtreichs eben ſo ſehr als die andern, die um des Nutzens Willen, den ſie von Frankreich ziehen, Feinde der Tripelallianz ſind. Sie wollen den Nutzen haben, aber ſie wollen nicht gern, daß Frankreich Fortſchritte macht und gar den burgundiſchen Kreis erobert. Vortrefflich charakteriſirt Leibniz dieſe Art „der Antitripliſchen" im deutſchen Reiche. „Daß ſie unterdeſſen den Nutzen annehmen und durch die Finger ſehen, kommt daher, weil ſie meinen, es werden ſich doch wohl Leute finden, die Frankreich gewachſen ſein und ſeine Progreſſus hindern würden; gleichwie Judas nicht zweifelte, Chriſtus würde ſeines Verraths ungeachtet den Juden wohl entwiſchen; unterdeſſen, meinte er, bliebe ihm das Geld. Wenn aber Alle ſo dächten, wäre das Vaterland verloren, und indem einer des andern wartete, käme niemand*)."

So würde ein Bündniß mit der Tripelallianz die Sicherheit des Reichs nach Innen erſchüttern und für die Sicherheit nach Außen nichts helfen. Holland hat kein Intereſſe, Deutſchland zu ſchützen; es hat auch dazu nicht die Macht; ſeine Macht iſt das Meer, und es würde lieber den Rhein verloren ſehen, als Antwerpen und Oſtende**).

Endlich, wer verbürgt die Feſtigkeit der Tripelallianz? Der König von England iſt leicht für Frankreich zu gewinnen, vielleicht ſchon gewonnen. Im engliſchen Parlamente iſt eine beträchtliche Minderheit gegen das Bündniß mit Holland und

*) Bedenken. I. Theil. Nr. 39—43.

**) Ebendaſelbſt. Nr. 57—60.

Schweden. Und Schweden iſt durch ſeine Nachbarn leicht abzulenken. Die ganze Tripelallianz iſt ein zerbrechliches Rohr. Wer möchte ſich darauf ſtützen? Und wenn dieſe Allianz zerfällt, wird etwa Oeſtreich des Reiches Schutz und Schirm ſein? Das wäre eine Meinung, die „durch die Erfahrung unſeres Jahrhunderts allzuklar widerlegt wird“*).

6. Der neue Rheinbund.

Es handelt ſich demnach um ein Bündniß, welches nach Innen den Frieden und die Sicherheit nicht dadurch gefährdet, daß es ein Gegenbündniß hervorruft, und welches nach Außen jeden Schein vermeidet, wodurch es in den Augen Frankreichs gefährlich oder auch nur verdächtig ſein könnte. Alſo ein Bündniß, ähnlich dem Rheinbunde vom Jahre 1658. Hier erkennen wir in dem Verfaſſer unſerer Denkſchrift den kurmainziſchen Staatsmann. Das neue Bündniß muß vielmehr Frankreich gegenüber den Schein annehmen, als ob es ſich gegen eine ganz andere (Frankreich ſelbſt feindliche) Macht ſchützen wolle, als ob es das Wachsthum Oeſtreichs fürchte, die Fortſchritte der kaiſerlichen Waffen in Ungarn, das gute Einvernehmen des Kaiſers mit Polen, die Vereinigung von Polen, Ungarn, Böhmen und Oeſtreich, welche dem Reich bedrohlich erſcheine. Unter dieſem Scheine wird das Bündniß Frankreich willkommen ſein; es wird die Gegner Oeſtreichs gewinnen, wie Köln, Baiern, Brandenburg; die deutſchgeſinnten Stände werden ſich von ſelbſt dieſem Sicherheitsbündniß gern anſchließen, wie die Herzöge von Neuburg und Jülich, das Haus Braunſchweig und Lüneburg, das geſammte Haus Heſſen, der Herzog von Würtemberg und Andere**).

*) Bedenken. I. Theil. Nr. 61—63.

**) Ebendaſelbſt. Nr. 65. 66.

7. Deutſchland und Europa.

Drei Punkte ſind es, die das Sicherheitsbündniß auf das Vorſichtigſte vermeiden muß: jeden Schein einer Parteinahme, jeden Schein, als ob es Frankreich abgeneigt, Oeſtreich dagegen günſtig geſinnt ſei. Gelingt die Gründung eines ſolchen ſtarken und zugleich unverdächtigen Bundes innerhalb Deutſchlands, ſo werden die Folgen nicht bloß für das Reich, ſondern für ganz Europa die wohlthätigſten ſein. „Gewißlich, wer ſein Gemüth etwas höher ſchwingt und gleichſam mit einem Blick den Zuſtand von Europa durchgeht, wird mir Beifall geben, daß dieſe Allianz eines von den nützlichſten Vorhaben ſei, die jemals zu allgemeinem Beſten der Chriſtenheit im Werk geweſen. Das Reich iſt das Hauptglied, Deutſchland das Mittel von Europa. Deutſchland iſt vor dieſem allen ſeinen Nachbarn ein Schrecken geweſen; jetzo ſind durch ſeine Uneinigkeit Frankreich und Spanien formidabel geworden, Holland und Schweden gewachſen. Deutſchland iſt der Erisapfel, wie anfangs Griechenland, hernach Italien. Deutſchland iſt der Ball, den einander zugeworfen, die um die Monarchie geſpielt; Deutſchland iſt der Kampfplatz, darauf man um die Meiſterſchaft von Europa gefochten. Kürzlich, Deutſchland wird nicht aufhören, ſeines und fremden Blutvergießens Materie zu ſein, bis es aufgewacht, ſich recolligirt, ſich vereinigt und allen Freiern die Hoffnung, es zu gewinnen, abgeſchnitten *)." •

Wenn die europäiſchen Staaten nicht mehr eroberungsſüchtig in Streit gegen einander gerathen, ſo kann jeder mit voller Sicherheit der Aufgabe ſich zuwenden, die gemäß ſeiner Lage die

*) Bedenken. I. Theil. Nr. 84—87.

Weltpolitik ihm ſtellt. Dann können der Kaiſer und Polen die Türken bekriegen, Rußland die Tartaren; England und Dänemark haben Nordamerika gegen ſich, Spanien Südamerika, Holland Oſtindien. „Frankreich ſoll ein Führer der chriſtlichen Waffen in der Levante ſein und der Chriſtenheit die Gottfriede, Balduine und heiligen Ludwige geben, es ſoll das ihm gegenüberliegende Afrika angreifen, die Raubneſter zerſtören, Aegypten ſelbſt, welches eines der beſtgelegenſten Länder in der Welt iſt, angreifen und wo möglich erobern.“ „Iſt Deutſchland durch ein ſolches Bündniß unüberwindlich gemacht und alle Hoffnung, es zu unterwerfen, geſchwunden, ſo wird ſich die Kriegsluſt der Nachbarn nach eines Stromes Art, der wider einen Berg trifft, auf eine andere Seite wenden.“ Das ſo geſicherte Reich wird ſein Intereſſe mit Italien, der Schweiz und Holland vereinigen und auf dieſe Weiſe die Ruhe Europa's erhalten*).

8. Wegnahme Lothringens. Der neue Krieg.

So weit der erſte Theil der Denkſchrift. Unmittelbar darauf erfolgt die Wegnahme Lothringens durch Frankreich. Ein paar Monate ſpäter ſchreibt Leibniz den zweiten Theil. Es handelt ſich jetzt darum, die Motive genau zu unterſuchen und darzulegen, welche Frankreichs nächſte Schritte beſtimmen werden. Iſt der Krieg, den Frankreich im Schilde führt, gegen Deutſchland gerichtet oder gegen Holland?

Es könnte ſcheinen, daß Frankreich die Abſicht habe, ſeine alten Grenzen wieder zu gewinnen und den Rhein zu erobern. Es würde nicht ſchwer ſein, dieſe Eroberung in der Kürze zu

*) Bedenken. I. Theil. Nr. 89. 90. 92. 94.

machen; weit ſchwieriger, ſie auf die Dauer zu behaupten. Denn die Folge würde die Coalition des Reichs gegen Frankreich ſein, und dieſe Vereinigung liegt nicht in der Abſicht der franzöſiſchen Politik. Auch würde dieſe Gewaltthat einen ungeheuern Haß gegen den Eroberer erregen, und der König von Frankreich hätte von dieſem Haß Alles, ſelbſt den Mord, zu fürchten. „Ein Herr, er ſei ſo groß als er wolle, muß ſich vor Extremitäten hüten*)."

9. Frankreichs europäiſche Stellung.

Oder hat Frankreich noch größere Pläne? Der gegenwärtige Zuſtand dieſes Landes iſt ein ſolcher, daß der Herr deſſelben, namentlich wenn er vom Ehrgeiz getrieben wird, die Luſt haben könnte, Alles zu gewinnen. Das Reich iſt mächtig, ſelbſtändig, reich; ſeine Seemacht gedeiht, ſein Handel blüht, und, was die Hauptſache iſt, ſeine Zuſtände ſind nach Innen befeſtigt, ſeine Kräfte ſind centraliſirt und liegen in einer Hand, die thatendurſtig iſt und nach Ruhm ſtrebt. „So lange Frankreich mit innerlicher Unruhe angefüllt, ſo lange jedem Gouverneur zu rebelliren leicht war, ſo lange Rochelle den Engländern ein neues Calais werden konnte, ſo lange die Kronmittel zerſtreut, die königlichen Güter mit Schulden beladen, ſo lange die Spanier zu fürchten waren, mußte Frankreich geſchäftig ſein, ſich dieſe Dornen aus den Fußſohlen zu ziehen und vor dieſem formidabeln Feind ſich zu hüten. Nun aber, nachdem alle Furcht vorüber, was iſt Wunder, daß ſich die Hoffnung und Begierde herfürgethan, auch Herz und Muth gewachſen? Der nur Streiche auszutheilen und keine einzunehmen hat, wird ſich nicht viel bedenken: denn ihm das Fehl-

*) Bedenken. II. Theil. Nr. 13.

ſchlagen kein Schaden, dem Andern auch jeder Schlag, wo nicht in den Leib, doch in das Herz dringt und Furcht einjagt. Auch Bauern wiſſen, was Vortheil der hat, ſo die erſte Maulſchelle austheilt; wo Hoffnung ohne Furcht, da iſt Courage, wo Courage, da iſt Glück*)."

Frankreich kann die gebietende Macht Europa's ſein. Dieſes Primat kann erreicht werden entweder durch die Eroberung der Länder, die Unterwerfung der Völker, die Verwandlung der fremden Staaten in franzöſiſche Provinzen, mit einem Worte durch die Gründung einer Univerſalmonarchie, bloß oder durch eine ſolche politiſche Machtſtellung, die dem Willen Frankreichs die oberſte Geltung, den ſchiedsrichterlichen Einfluß verſchafft in allen Ländern Europa's. Was kann Frankreich vernünftigerweiſe wollen, die Univerſalmonarchie oder das „arbitrium rerum?"

Wenn Frankreich allein das Pulver beſäße, ſo könnte es leicht die übrigen Länder beſiegen und erobern. Wie aber gegenwärtig die Länder armirt ſind, ſo werden die Siege ſchwer, noch ſchwerer die Behauptung der eroberten Länder ſein. Sie iſt auf die Dauer unmöglich. Eine franzöſiſche Univerſalmonarchie hat darum keine Ausſichten. Die etwas niedrigere, doch ſichere Staffel iſt das ſogenannte „arbitrium rerum", ein Verhältniß ähnlich dem, welches die Römer zu den Bundesgenoſſen (socii), Philipp von Macedonien zu den griechiſchen Staaten einnahm und in der neueren Zeit die ſpaniſche Monarchie und Heinrich IV von Frankreich erſtrebten**).

Die Lage Europa's kann einer ſolchen gebieteriſchen Machtſtellung Frankreichs nicht günſtiger ſein, als ſie gegenwärtig iſt. Deutſchland hängt nur an einem ſeidenen oder ſtrohernen Faden

*) Bedenken. II. Theil. Nr. 18.

**) Ebendaſelbſt. Nr. 19.—23.

zuſammen, Italien iſt zerriſſen, Spanien geſunken, England unter ſeiner gegenwärtigen Regierung (Miniſterium Buckingham) dem franzöſiſchen Einfluß offen, der ſkandinaviſche Norden getheilt, Polen zerklüftet.

10. Frankreichs ſchiedsrichterliche Machtſtellung.

Ein mächtiger Staat, der nach Innen und Außen ſtark iſt und die Kunſt beſitzt, die übrigen Mächte zu theilen, kann mit Sicherheit das „arbitrium rerum“ gewinnen. Frankreich beſitzt beides: jene Stärke und dieſe Kunſt. Es hat Portugal gegen Spanien, Arragonien gegen Caſtilien aufgebracht, in Spanien Zwietracht geſäet zwiſchen der Krone und den Granden, den Papſt und die Cardinäle unter ſeinen Einfluß gezwungen, England ſich geneigt gemacht, den Norden getheilt, die deutſche Krone erſtrebt, ſelbſt ein Glied des Reichs ſein wollen, und es kann durch Bündniſſe im Innern Deutſchlands das ſehr fleriible Reich von ſeinem Willen abhängig machen. Auf dem Schauplatz des deutſchen Reichs gedeihen die franzöſiſchen Umtriebe. Frankreich verbindet ſich die deutſchen Häuſer, macht ſich zum Haupt der Bündniſſe und Factionen im Innern des Reichs. Unterdeſſen iſt der Kaiſer das äußerliche Haupt der Stände und fährt fort, mit ihnen Berathungen zu pflegen und Beſchlüſſe zu machen. Aber wenn die Beſchlüſſe ausgeführt werden ſollen, ſo ſind die Räder inwendig verſtellt, alles ſtößt überall an und nichts will von der Stelle. Dazu kommen zwei Hauptinſtrumente, deren ſich Frankreich bedient, nämlich Volk und Geld. „Aber Volk verſtehe ich hier auf eine etwas andere Manier als ſonſt: das iſt nicht Manns- ſondern Weibsvolk. Mit welchen beiden Inſtrumenten alle Schlöſſer ſich aufthun, alle Pforten ohne Petarde eröffnen, auch alle Winkel bis in die innerſten Cabinette

unvermerkt, auch ohne Gygesring durchkriechen laſſen. Zwar ſelten wird man in Frankreich eine deutſche Dame holen; aber ſolche bei ihnen überflüſſige Waare mit einer ganzen Laſt Mode- und anhängiger lebendiger und todter Galanterie bei uns anzubringen und ſolchen Saamen des Unkrauts auszuſtreuen, daran wird nichts geſpart. Durch ſolches Mittel werden die Höfe und vornehme Familien eingenommen; Andere, die auch etwas ſein oder werden wollen, zu franzöſiſcher Sprache, Reiſen, Trachten neceſſitirt, überdieß aber die ſtetswährenden Correſpondenzen in Deutſchland juſtificirt, die Einmiſchung in die Conſilia mit dem Schein der Vorſorge bemäntelt, die Gemüther der franzöſiſchen Art gewohnt gemacht, eine Heirath aus der andern geſtiftet, die jungen Herrn bei Zeiten von der Frau Mutter angeführt, und mit einem Wort alles zu franzöſiſchem Zweck disponirt*)."

Da haben wir, von der Hand unſeres Leibniz gezeichnet, das Bild Deutſchlands, wie es war im Zeitalter Ludwigs XIV!

11. Krieg gegen Holland.

Ein Krieg gegen Deutſchland liegt nicht im Intereſſe und der Aufgabe Frankreichs. Es kann Deutſchland ohne Krieg beherrſchen. Wohl aber ein Krieg gegen Holland. Dieſen Krieg zu führen, iſt der König von Frankreich getrieben ſowohl durch ſeinen Zorn gegen die Gründer der Tripelallianz als durch eine Menge ſachlich-politiſcher Motive. Hier vereinigen ſich die Affecte mit den Staatsgründen, und das Product dieſer beiden Factoren iſt im Sinne Frankreichs eine um ſo ſtärkere Neigung zum Kriege gegen Holland**). Zwiſchen Frankreich und Holland beſteht ein natürlicher Gegenſatz, begründet in der politiſchen und religiöſen

*) Bedenken. II. Theil. Nr. 26—48.

**) Ebendaſelbſt. Nr. 15. 16.

Verfaſſung beider Länder, drohend gemacht durch deren benachbarte Lage. Die Könige haſſen die Republiken. Frankreich iſt eine abſolute Monarchie, Holland eine vollkommene Republik, eine Zuflucht für alle in Frankreich politiſch Mißvergnügten oder aus Frankreich Vertriebenen, ein Neſt politiſcher, dem Könige von Frankreich feindſeliger Wühlereien. Dazu kommt der Gegenſatz der Religionen: in Frankreich die Herrſchaft der katholiſchen Religion, in Holland die des Proteſtantismus; in Frankreich herrſcht die religiöſe Verfolgung, in Holland die Toleranz. Dazu die Handelsconcurrenz beider Länder. Dieſer ausgeſprochene, durchgängige, nahgelegte Gegenſatz wird die Kriegsluſt Ludwigs XIV ohne Zweifel zunächſt gegen Holland treiben. Er wird dieſen Krieg um ſo ſicherer führen, wenn er England auf ſeine Seite gebracht und im deutſchen Reiche diejenigen Staaten mit ſich verbündet hat, deren Particularintereſſen gegen Holland gerichtet ſind, wie Köln, Baiern, Brandenburg, Braunſchweig, Münſter*).

Was ſoll in dieſer Lage das Reich thun? In der lothringiſchen Sache iſt nichts auszurichten. Es thue alles, um das Bündniß jener deutſchen Länder mit Frankreich in Rückſicht des holländiſchen Kriegs zu verhindern. Köln muß durch Reichstruppen beſetzt, Holland bewogen werden, ſeine Differenzen mit jenen Reichstheilen auszugleichen; es muß alles gethan werden, um England und Holland zum Bruch mit Frankreich zu bringen; dann muß Holland ſchnell einen Seeplatz Frankreichs nehmen und den Krieg ſelbſt nach Frankreich verlegen. Dann wird Frankreich die Hörner einziehen, und für das Reich iſt die günſtige Stunde gekommen, um jenes Sicherheitsbündniß zu ſchlie-

*) Bedenken. II. Theil. Nr. 53. 54. 57. 58.

ßen, welches der erſte Theil der Denkſchrift erörtert und in allen ſeinen Bedingungen dargelegt hat. Und nicht genug, daß ſich Deutſchland nach Außen gegen Frankreich ſchützt; es muß ſich auch innerlich, in ſeinem Handel und Wandel, in ſeiner Bildung und Sitte von Frankreich unabhängig machen*).

12. Uebergang zur nächſten Denkſchrift.

In dem „Bedenken" für die Sicherheit des deutſchen Reichs finden wir an zwei Stellen ſchon den Keim und das Thema der nächſten Denkſchrift. Wie kann das deutſche Reich ſich ſchützen gegen das drohende, eroberungsſüchtige Frankreich? Das war die allgemeine Frage des erſten Theils des leibnizſchen Bedenkens. Wie kann es ſich ſchützen bei dem bevorſtehenden Kriege Frankreichs gegen Holland? Das war die beſondere Frage des zweiten Theils, gleichſam die Anwendung des erſten auf dieſen ſpeziellen Fall. Wenn man der franzöſiſchen Eroberungsluſt eine Richtung geben könnte, die dem Wohle Europa's nicht zuwiderliefe, vielmehr demſelben entſpräche! Wenn Frankreich ſich der Aufgabe zuwenden wollte, die ihm nach der gegenwärtigen Lage Europa's geſtellt iſt! Dieſe Aufgabe weiſt nach dem Orient. „Frankreich iſt es vorbehalten, ein Führer der chriſtlichen Waffen in die Levante zu ſein, das ihm gegenüberliegende Afrika anzugreifen, die Raubneſter zu zerſtören, Aegypten ſelbſt, ſo eins der beſtgelegenſten Länder in der Welt, anzugreifen und zu übermeiſtern." So ſagt Leibniz wörtlich in einer Stelle des erſten Theils ſeines „Bedenkens". Und in einer Stelle des zweiten: „von Aſien aber glaube ich ſelbſt, daß, wenn der König von Frankreich Conſtantinopel und Cairo hätte, das ganze türkiſche

*) Bedenken. II. Theil. Nr. 59—63.

Reich zugleich erobert ſein würde. Und wollte Gott, er ſuchte einen ſolchen Weg zur Monarchie*)!"

Wenn nun Leibniz in ſeiner nächſten Denkſchrift vom Jahre 1672 den Plan einer franzöſiſchen Expedition nach Aegypten und einer Eroberung dieſes Landes durch Ludwig XIV ausführlich entwickelt, ſo iſt dieſer Gedanke kein plötzlicher Einfall, ſondern eine in ſeinem politiſchen Syſtem und in dem Zuſammenhang ſeiner Entwürfe ſchon begründete und ausgeſprochene Idee.

Die polniſche Königswahl, das neue Rheinbündniß, die Eroberung Aegyptens durch Ludwig XIV ſind von Leibniz bedacht aus dem Geſichtspunkt der Sicherheit des deutſchen Reichs und des europäiſchen Friedens. Und dieſer Geſichtspunkt ſelbſt in ſeiner eigenthümlichen Faſſung iſt bedingt durch die kurmainziſche Politik, durch Leibnizens Verhältniß zu Boineburg und Johann Philipp, durch ſeine eigene patriotiſche Geſinnung, ſo entſchieden und lebendig, wie ſie ſein konnte einige Jahrzehende nach dem weſtfäliſchen Frieden, mitten im Zeitalter Ludwigs XIV.

*) Bedenken. I. Theil. 90 = II. Theil. 20. Vgl. oben S. 127.

Sechstes Capitel.

Plan der französischen Expedition nach Aegypten.

Leibniz' Reise nach Paris. 1672.

I.

Entstehung und Geschichte des Plans.

Wir berühren hier in dem Leben unseres Philosophen eine sehr interessante und lange dunkel gebliebene Stelle, zu deren Aufhellung erst die jüngsten archivarischen Untersuchungen und Ausgaben der leibnizischen Werke die nöthigen Mittel darbieten. Wenn man nur weiß, daß Leibniz den Plan einer Eroberung Aegyptens durch Ludwig XIV ausgearbeitet und zur Verwirklichung dieses Planes eine vergebliche Reise nach Paris gemacht hat, so erscheint die ganze Sache als ein wunderlicher und erfolgloser Einfall in dem Kopfe eines Philosophen, als eine der vielen fruchtlosen Theorien, die gemacht sind ohne Rücksicht auf die gegebene Lage der Dinge. In Wahrheit liegt diese Sache ganz anders. Um sie zu verstehen, muß man die geschichtlichen Verhältnisse jenes Zeitalters, die Zusammenhänge der mainzischen Politik, die Entstehung und Ausbildung dieses weitsehenden

Plans und der darauf bezüglichen Schriftstücke etwas näher ins Auge fassen.

1. Die orientalische Frage im 17. Jahrhundert.

Die französische Expedition nach Aegypten, als ein Ludwig XIV vorgelegter Entwurf, muß zunächst angesehen werden als eine besondere Wendung einer allgemeinen, jenem Zeitalter nahe gelegten und dringenden Weltfrage, als ein besonderer Weg zu deren Lösung. Ich meine die orientalische Frage. Man weiß, was im siebzehnten Jahrhundert die Türken bedeuten, welche Gefahren dem Reiche fortwährend von dieser Seite her drohen. Seit dem Siege Karls V bei Lepanto erscheint der Türkenkrieg als eine Sache des Reichs und der Christenheit. Und gerade in dem letzten Jahrzehend vor unserer Denkschrift war diese Gefahr furchtbarer als je. Im Jahre 1660 sind die Türken von Neuem verheerend in Ungarn eingebrochen, Neuhäusel ist gefallen, der Kaiser bedarf gegen sie der Hülfe der Reichsstände; diese wird ihm gewährt auf dem Reichstage von Regensburg 1663, wo es namentlich Boineburg ist, der dieser Sache eifrig und erfolgreich das Wort redet*). Es folgt der Sieg über die Türken bei St. Gotthard an der Raab. Ludwig XIV selbst hat in diesem Kampf gegen den allgemeinen Feind der Christenheit den Kaiser unterstützt. Doch hat der Friede vom Jahr 1664 die Machtstellung der Türken keineswegs erschüttert und die stets drohende Gefahr nicht abgestellt.

An diesen Punkt knüpft sich eine große, namentlich der kurmainzischen Politik willkommene und von dieser besonders gehegte Hoffnung. Der westfälische Friede, die Sicherheit des Reichs,

*) Vergl. oben Cap. IV. Nr. I. 2. S. 83. 84.

das Gleichgewicht der christlichen Mächte Europas scheint nicht besser erhalten werden zu können, als durch eine dauernde Vereinigung der Häuser Habsburg und Bourbon, durch die Verknüpfung beider vermöge eines gemeinschaftlichen Interesses. Dieses gemeinschaftliche Interesse ist der Türkenkrieg, die Eroberung des türkischen Reichs, die Theilung seiner Länder, kurz die gemeinschaftliche Lösung der orientalischen Frage, wie sie dem siebzehnten Jahrhundert vorliegt. Frankreich hat die Lösung dieser Aufgabe in Afrika und namentlich in Aegypten zu suchen. Der Türkenkrieg in dieser Richtung ist eine natürliche Aufgabe der französischen Politik und zugleich das beste Object für die Eroberungslust Ludwigs XIV. Das Jahrzehend von 1660—70 hat in der kurmainzischen Politik diese Idee geweckt und entwickelt; Leibniz ist darin einverstanden mit Boineburg, er hat sie schon in seiner Denkschrift vom Jahre 1670 deutlich ausgesprochen*).

In derselben Denkschrift sieht Leibniz schon den Krieg Ludwigs XIV gegen Holland im Anzuge und damit den Frieden des westlichen Europas bedroht. Könnte man diesem Kriege vorbeugen, indem man Frankreichs Macht und Eroberungslust gegen die Türken (Aegypten) ablenkt, so würden zwei große und brennende Zeitfragen zugleich gelöst sein: die orientalische und französisch-holländische. Die Ausführung dieser Idee erscheint darum in keinem Zeitpunkt dringender als gerade jetzt.

Dazu kommt, daß der gegenwärtige Zeitpunkt selbst ausnehmend günstig erscheint, um Ludwig XIV für den Krieg gegen die Türken zu gewinnen. Es besteht nämlich gerade jetzt eine diplomatische Spannung zwischen dem französischen und türkischen Hofe; im Juni 1672 kommt es in Adrianopel zwischen beiden zu einem

*) Vergl. voriges Cap. Schluß. S. 133. 134.

förmlichen Bruch, und der Krieg gegen die Türken fängt an in Frankreich selbst für eine nationale Sache zu gelten. Indessen wünscht Ludwig XIV den Bruch mit der Türkei zu heilen und das gute Einvernehmen beider Mächte wiederherzustellen. Dies geschieht im Juni 1673. Damit ist jede Aussicht verloren, den König von Frankreich für den Plan einer Eroberung Aegyptens zu gewinnen.

2. Der Zeitpunkt des Vorschlags.

Nehmen wir nun, daß im November 1670 Leibniz den Krieg gegen Holland voraussieht; daß im December 1671 die Kriegserklärung Ludwigs XIV gegen Holland dem Cabinete von Mainz mitgetheilt wird, daß jetzt die Ablenkung noch möglich, aber auch in dringlichster Nothwendigkeit erscheint; daß dagegen im Juni 1673 die letzte Aussicht auf die Möglichkeit einer solchen Ablenkung durch den Türkenkrieg verschwindet: so leuchtet ein, wie das Jahr 1672 gerade der passende Zeitpunkt ist, um den leibniz-boineburg'schen Plan mit einiger Aussicht auf Erfolg geltend zu machen.

Es handelte sich zunächst darum, in welcher Form die Sache an den König von Frankreich gebracht werden sollte. Natürlich mußte nach Außen der ganze Plan sorgfältig verdeckt und geheimgehalten werden. Er war zwischen Boineburg und Leibniz verabredet. Erst im Herbst 1671 wurde die Sache dem Kurfürsten Johann Philipp mitgetheilt und von diesem gebilligt. Dem Könige von Frankreich selbst gegenüber mußte man eine gewisse Zurückhaltung beobachten. Erst wollte man wissen, ob er auf den Vorschlag überhaupt einzugehen geneigt sei, ob er den Zweck annehme; dann erst wollte man ihm in einer ausführlichen Denkschrift die Mittel darlegen zur Verwirklichung des Plans. Es

war die Frage, ob dieſer erſte Vorſchlag dem König mündlich oder ſchriftlich zu machen ſei. Man machte ihn ſchriftlich. Boineburg ſchrieb an den König, Leibniz verfaßte in lateiniſcher Sprache einen kurzen Entwurf, der nur den Zweck betraf, nicht die Mittel der Ausführung*). Beides wurde durch einen diplomatiſchen Agenten dem Könige vorgelegt noch gegen Ende des Jahres 1671. Man wies darauf hin, daß der Krieg gegen die Holländer ſelbſt am vortheilhafteſten im Orient geführt werden könne.

3. Die Reiſe nach Paris. Ungewiſſe Lage.

Der König antwortet nicht. Aber der Staatsſecretär Pomponne ſchreibt unter dem 12. Februar 1672 an Boineburg, der König wünſche, daß ſich der Verfaſſer jenes Memorials näher erkläre**). Darauf hin wird beſchloſſen, daß Leibniz nach Paris reiſen ſoll. Den 18. März 1672 tritt er die Reiſe an, beglaubigt durch ein Schreiben von Boineburg. „Hier kommt," ſchreibt Boineburg an Pomponne, „den der König befohlen hat. So unſcheinbar er ausſieht, es iſt ein Mann, der im Stande ſein wird, vortrefflich zu leiſten, was er verſpricht***)." Die Reiſe hat außer dem diplomatiſchen Motiv noch andere Beweggründe. Leibniz hat für ſich wiſſenſchaftliche Zwecke im Auge, die er in Paris am beſten verfolgen kann; ſchon der Aufenthalt in der franzöſiſchen Weltſtadt verſpricht ſeinem Geſichtskreiſe eine

*) Specimen demonstrationis politicae. De eo quod Franciae intersit impraesentiarum seu de optimo consilio, quod potentissimo Regi dari potest. Concluditur expeditio in Hollandiam Orientis seu Aegyptum. Die Werke von Leibniz Ausgb. O. Klopp. I. Reihe. II. Band. S. 100 flgd.

**) Ebendaſelbſt. S. 115.

***) Ebendaſelbſt. S. 125.

große Erweiterung. Dazu kommen einige persönliche Angelegenheiten Boineburgs, die in Paris besorgt sein wollen und ihm anvertraut werden.

Der König läßt die Sache in der Schwebe. Leibniz kommt nicht zu einem persönlichen Vortrage; er wird auch nicht ausdrücklich abgewiesen. Unterdessen ist schon der Krieg gegen Holland in vollem Gange. Der Kurfürst von Mainz bringt selbst den Vorschlag der ägyptischen Expedition an das französische Cabinet. Und der Staatssecretär Pomponne, damals im Lager vor Doesburg, giebt dem Gesandten die bezeichnende Antwort: „ich sage nichts über die Pläne eines heiligen Kriegs; aber Sie wissen, solche Pläne haben seit dem heiligen Ludwig aufgehört Mode zu sein *)."

4. Die Denkschriften. Fehlschlagen des Plans.

Deßhalb ist die Aussicht, beim Könige selbst Erfolg zu haben, noch nicht verloren. Denn gerade in dieser Zeit kommt es zum diplomatischen Bruch zwischen Frankreich und der Pforte. Leibniz verfaßt in Paris eine ausführliche und genaue Denkschrift über den Vorschlag einer ägyptischen Expedition, der dem Könige von Frankreich gemacht werden soll **). Diese Schrift ist für den König bestimmt. In kurzer und gedrängter Fassung schreibt er dieselbe Materie unter dem Titel: „der ägyptische Plan" ***). Diese Schrift ist für Boineburg bestimmt. Schon die kurze Ueberschrift, wie man mit Recht bemerkt hat, setzt als Empfänger einen Mann voraus, der mit der Absicht des Ganzen vertraut

*) Der Brief ist vom 21. Juni 1672.

**) De expeditione Aegyptiaca regi Franciae proponenda justa dissertatio.

***) Consilium Aegyptiacum.

war. Außerdem braucht Leibniz in dieſer Schrift Ziffern, deren Bedeutung nur einem ſchon Eingeweihten verſtändlich ſein konnte*). Man kann darüber ſtreiten, wie ſich der Abfaſſung nach die zweite Schrift zur erſten verhält, ob ſie früher oder ſpäter geſchrieben, ob das „consilium“ in Rückſicht auf die „justa dissertatio“ ein vorbereitender Entwurf oder ein Auszug iſt. Wahrſcheinlich iſt ſie das letztere. So viel aber iſt klar, daß die „justa dissertatio“ die Hauptſchrift, das „consilium“ eine Nebenſchrift iſt.

Beide Schriften haben die Beſtimmung, zu der ſie verfaßt waren, nicht erfüllt. Die große Denkſchrift wurde dem Könige nicht überreicht; die kleine wurde an Boineburg nicht abgeſchickt; wahrſcheinlich war ſie eben vollendet, als Boineburg ſtarb (December 1672). So blieben beide Documente unter den Papieren unſeres Leibniz liegen und kamen in ſeinen Nachlaß, wo ſie erſt neuerdings aufgefunden worden. Die Sache ſelbſt ſchlug fehl, und nachdem ſich die Mißhelligkeiten zwiſchen Frankreich und der Pforte ausgeglichen hatten, waren alle weiteren Schritte, die Leibniz that, von vornherein vergeblich.

5. Nachheriges Dunkel.

Leibniz ſelbſt blieb der Idee einer ägyptiſchen Expedition treu und gedachte derſelben noch in ſeinen ſpäteren Schriften; daß er aber in dieſer Angelegenheit diplomatiſch thätig geweſen war, hielt er geheim und äußerte ſich darüber nur in Briefen an vertraute Freunde. Die beiden wichtigſten Schriftſtücke ſelbſt blieben nach ſeinem Tode verborgen in der Bibliothek von Hannover. So blieb die ganze Sache dunkel. Selbſt Eckhart wußte nicht, in welcher Abſicht eigentlich Leibniz nach Paris gereiſt war.

*) Werke von Leibniz. (O. Klopp). I. R. 1. Bd. Einl. S. LXXVI —LXXXII.

Erſt im Jahr 1755 erfuhr man aus dem Briefwechſel zwiſchen Leibniz und Ludolf, den Michaelis herausgab, daß Leibniz nicht bloß die Idee einer ägyptiſchen Expedition gehabt habe, ſondern auf Boineburgs Betrieb von dem Kurfürſten Johann Philipp angewieſen worden ſei, eine Denkſchrift darüber zu verfaſſen, um den Plan in Frankreich zur Geltung zu bringen. Mehr erfuhr man nicht. Und vierzig Jahre ſpäter erzählte Eberhard von Hörenſagen, daß über den Plan einer ägyptiſchen Expedition leibniziſche Handſchriften in der Bibliothek zu Hannover aufbewahrt lägen. Genaueres erfuhr man nicht*).

6. Leibniz und Napoleon.

Mit einem Male erhellt ſich das Dunkel, und die leibniziſchen Entwürfe erregen plötzlich das Aufſehen der Welt. Napoleon macht im Jahr 1798 ſeine berühmte Expedition nach Aegypten. Es war ſeine Idee, nicht die des Directoriums, welches ihm, der die Unternehmung gefordert hatte, nachgab. Fünf Jahre ſpäter (1803) erklärt eine engliſche Broſchüre, daß Napoleon gethan habe, was einſt Leibniz Ludwig XIV gerathen, daß Napoleon die Entwürfe des deutſchen Philoſophen gekannt und ausgeführt habe. Franzöſiſche Geſchichtsſchreiber, wie Thiers und Michaud, ſind dieſer Anſicht beigetreten; ſie haben angenommen, daß Napoleon vor ſeinem Zuge nach Aegypten die leibniziſchen Denkſchriften gekannt habe.

Dieſe Annahme iſt falſch. Napoleon hat vor ſeiner Expedition Leibnizens Pläne nicht gekannt, denn die darauf bezüglichen Denkſchriften waren nicht in Paris, ſondern in Hannover. Er lernte die leibniziſchen Ideen erſt kennen, als ihn der Gene-

*) Werke von Leibniz. (O. Klopp.) I. R. II. Band. Einl. S. XXXV. Vgl. S. XXIX.

ral Mortier im Jahr 1803 von Hannover aus die Abſchrift eines jener Documente zuſchickte. Er hat die Idee des deutſchen Philoſophen zu würdigen gewußt; in der geſchichtlichen Vorrede zu dem großen Werke über Aegypten findet ſich eine dem Andenken des leibnizíſchen Plans gewidmete Stelle: „der berühmte Leibniz, geboren für alle großen Pläne, hat ſich lange Zeit mit dieſem Gegenſtande beſchäftigt und ein ausführliches, handſchriftlich gebliebenes Werk an Ludwig XIV gerichtet, worin er die Vortheile auseinanderſetzt, die mit der Eroberung Aegyptens verbunden ſind*)."

7. Die leibnizíſchen Denkſchriften in England und Frankreich.

Die Kunde von dem leibnizíſchen Plane und den handſchriftlichen Entwürfen in der Bibliothek zu Hannover war nach England gekommen. Unmittelbar nach der Expedition Napoleons wünſchte das engliſche Miniſterium dieſe Documente kennen zu lernen, und von Hannover aus ſchickte man im Jahr 1799 die Abſchrift eines derſelben nach London. Auf dieſer Mittheilung beruht die Broſchüre vom Jahr 1803, in Folge deren man erſt in Frankreich auf die leibnizíſchen Entwürfe aufmerkſam wurde. Jetzt erſt erfuhr die Welt Näheres von jenen Plänen und Vorſchlägen, die einſt Leibniz am Hofe Ludwigs XIV gemacht hatte. Hundert dreißig Jahre hatten dieſe handſchriftlichen Entwürfe in völliger Verborgenheit gelegen. Jetzt erregten ſie das Intereſſe der Welt, nachdem der erſte Mann dieſes Zeitalters die gleiche Idee von ſich aus gefaßt und ausgeführt hatte. Beide Denkſchriften waren ans Licht getreten, obwohl zunächſt in ſehr

*) Description d'Egypte. Prét. hist. pg. II.

unvollkommener Weiſe. Das engliſche Miniſterium hatte eine Abſchrift der „justa dissertatio“, der General Mortier eine des „consilium aegyptiacum“ erhalten. (Auf dieſem Wege und in dieſer Form kam die zweite, kleinere Denkſchrift in die Bibliothek der franzöſiſchen Akademie im Jahre 1815.)

8. Berührungspunkte zwiſchen dem leibniziſchen Plan und der napoleoniſchen Expedition.

In der That finden ſich in Abſicht auf die Eroberung Aegyptens zwiſchen Leibniz und Napoleon einige Berührungspunkte, die ganz geeignet waren, dem engliſchen Staatsintereſſe in die Augen zu fallen. Leibniz hatte darauf hingewieſen, daß durch die Eroberung und den Beſitz Aegyptens Frankreich die Holländer am ſchwerſten treffen könne, indem es ihnen den indiſchen Handel zerſtöre. Daſſelbe bezweckte Napoleon auf demſelben Wege gegen die Engländer. Leibniz hatte gezeigt, welche Bedeutung für Frankreich die Inſel Malta habe, wie wichtig es für Frankreich ſei, daß dieſe Inſel dem Orden gehöre. Aus derſelben Einſicht hat Napoleon im Frieden von Amiens gefordert und ausgemacht, daß England die Inſel dem Orden zurückgebe. Aus derſelben Einſicht und dem entgegengeſetzten Intereſſe verweigert England die Rückgabe. Jene engliſche Broſchüre vom Jahr 1803 vertheidigt dieſe Weigerung und beruft ſich in dieſem Punkte ausdrücklich auf Leibniz. England will die Inſel behalten. So entſteht zwiſchen ihm und Napoleon ein neuer Krieg. In Folge dieſes neuen Krieges kommen die Franzoſen im Jahr 1803 nach Hannover, und hier läßt ſich Mortier gelegentlich jene Abſchrift des leibniziſchen Entwurfs geben*).

*) Werke von Leibniz. (O. Klopp.) I. R. II. Band. Einleitung S. XXXVI—XLVI.

9. Neue Irrthümer und Aufklärung.

So verbreitete ſich mit dem Jahre 1803 ein helleres Licht über jenen leibniziſchen Plan. Dennoch blieb die eigentliche Grundlage der Sache noch lange im Dunkel. Ja die neue Einſicht, die man gewonnen hatte, erzeugte zugleich über den Hauptpunkt des Ganzen eine Menge von Irrthümern. Dieſer Hauptpunkt lag in der Frage: welches iſt die eigentliche und ächte Denkſchrift, die Leibniz für Ludwig XIV beſtimmt hatte? Darüber entſtand eine unglaublich große Verwirrung, die aufgeklärt zu haben, das wirkliche Verdienſt der jüngſten deutſchen, von Onno Klopp gemachten Ausgabe der „Werke von Leibniz" iſt.

Die engliſche Broſchüre gab nichts als einen Auszug der großen Denkſchrift, die abſchriftlich nach England gekommen war. In Hannover ſelbſt kannte man damals noch nicht die ganze Denkſchrift. Die beiden aufgefundenen Theile paßten augenſcheinlich nicht zuſammen. Das Ende des erſten und der Anfang des zweiten Theils machten klar, daß hier eine Lücke war. Die ergänzenden Bogen wurden erſt im Jahre 1837 entdeckt. Und die ganze Denkſchrift iſt erſt in der Klopp'ſchen Ausgabe im Jahr 1864 zum erſten Mal abgedruckt worden.

Der General Mortier hatte eine Abſchrift der kleinen Denkſchrift („consilium aegyptiacum") erhalten. Dieſe Abſchrift war nicht nach dem Original, ſondern ſelbſt nach einer mangelhaften Abſchrift genommen; der Text daher incorrect. In dieſer Form beſaß ſeit 1815 die Bibliothek der franzöſiſchen Akademie den leibniziſchen Entwurf. Er war dem Inhalte nach vollſtändig. Die franzöſiſche Akademie war der Anſicht, daß dieſes „consilium aegypticum" die große, von Leibniz an Ludwig XIV gerichtete Denkſchrift ſei. Mignet ſelbſt hat dieſe

Annahme vertheidigt. Nach dem in der Bibliothek des Inſtituts befindlichen Texte wurde das „consilium aegyptiacum“ zum erſtenmal abgedruckt im Jahr 1839 in dem Werke Guhrauers: „Kurmainz in der Epoche von 1672“*).

Guhrauer, ohne die wirkliche Denkſchrift an Ludwig XIV zu kennen, hatte die richtige Einſicht, daß das „consilium aegyptiacum“ dieſe Denkſchrift nicht ſein könne. Er hielt daſſelbe für ein von Leibniz an den Kurfürſten von Mainz gerichtetes Memorandum.

Dagegen erhebt ſich der jüngſte Herausgeber der leibniziſchen Werke, Foucher de Careil, und verwirrt die Sache vollkommen. Nach ihm irren beide, die Akademie und Guhrauer, aber der letzte am meiſten. Die Akademie irrt, wenn ſie ihr Manuſcript für die wirkliche Denkſchrift an Ludwig XIV hält. Guhrauer irrt noch mehr, wenn er meint, daß dieſes Manuſcript eine vollſtändige Denkſchrift ſei. Nach Foucher de Careil iſt das „consilium aegyptiacum“ allerdings die an Ludwig XIV gerichtete Denkſchrift, aber nicht in der Form, welche die Bibliothek des Inſtituts beſitzt. Dieſe Form giebt von dem wirklichen „consilium aegyptiacum“ nur ein Summarium, einen bloßen Abriß; die ausgeführte, vollſtändige Denkſchrift iſt in der Bibliothek zu Hannover. Foucher de Careil giebt ſie in ſeiner Ueberſetzung; aber er giebt ſie ohne die Ergänzung, welche die Lücke der beiden Theile ausfüllt; er läßt dieſe in die Augen ſpringende Lücke beſtehen, ohne auch nur den ſchreienden Hiatus zu empfinden. Er läßt den erſten Theil mit einer Beleuchtung der afrikaniſchen Grenzländer Aegyptens, Nubien und Abyſſinien, ſchließen und dann läßt er den zweiten Theil unmittelbar ſo beginnen: „dieſes

*) Beilage V. S. 153.

ſind unter den europäiſchen Staaten die Gränzländer des türkiſchen Reichs u. ſ. w.*)."

Das wahre Verhältniß finden wir aufgeklärt in der Ausgabe von Onno Klopp. Die beiden Hauptdocumente ſind zwei verſchiedene Denkſchriften deſſelben Inhalts. Die große, an Ludwig XIV gerichtete Denkſchrift iſt die „justa dissertatio". Die kleine, ſummariſche, an Boineburg gerichtete Denkſchrift, die ſich zu jener großen wahrſcheinlich als ein ſelbſtändiger Auszug verhält, iſt das „consilium aegyptiacum". Werfen wir nun einen Blick auf die bedeutungs- und gehaltvolle Schrift ſelbſt.

II.

Die Denkſchrift**).

Wir folgen dem Hauptgange der leibniziſchen Gedanken, um von der Verfaſſung und Methode dieſer Denkſchrift eine nähere Vorſtellung zu gewinnen. Das Erſte iſt, daß die Bedeutung und Wichtigkeit des Unternehmens in hellſtes Licht geſetzt wird. Dann wird gezeigt, daß dieſe wichtige und folgenreiche Unternehmung in ihrer Ausführung keineswegs ſchwer iſt, daß die in der

*) Oeuvres de Leibniz (Foucher de Careil) Tom. V. Introd. pg. I figd. Vgl. pg. 204. 205. — Werke von Leibniz (O. Klopp) Einleitung S. LXXVI—LXXXIV. Vgl. zur Kritik der franzöſiſchen Ausgabe Allg. Augsb. Zeitg. Beil. Nr. 235. Jahrg. 1864.

**) Das „consilium aegyptiacum" umfaßt in zwei Theilen 24 Paragraphen. Der erſte Theil iſt hiſtoriſch, der zweite politiſch. Die „justa dissertatio" umfaßt in fünf Theilen 58 Capitel. Der erſte Theil (Cap. 1—4) handelt von der Wichtigkeit des Unternehmens; der zweite (Cap. 5—52) von der Leichtigkeit der Ausführung; der dritte (Cap. 53—55) von der Sicherheit der Sache; der vierte (Cap. 56—57) von der günſtigen Zeitlage; der fünfte (Cap. 58) von der Gerechtigkeit der Unternehmung.

Sache gelegenen Hinderniſſe, genau betrachtet, gering und leicht zu überwinden ſind. Die Gefahren, die von Außen drohen könnten, ſind nicht zu fürchten. Der Erfolg iſt nicht bloß groß, nicht bloß leicht zu gewinnen, ſondern auch ſicher: das iſt der dritte Punkt. Jedes Unternehmen hat ſeine Zeit und fordert, daß ihm der Zeitpunkt günſtig ſei; es giebt zur Ausführung dieſes Unternehmens keinen günſtigeren Zeitpunkt als den gegenwärtigen; was daher in dieſer Rückſicht geſchehen ſoll, muß bald geſchehen: dieß zeigt die Denkſchrift in ihrem vierten Hauptpunkte. Aber die Sache könnte noch ſo groß, leicht, ſicher und zeitgemäß ſein; ſie wäre bedenklich, wenn ſie nicht auch gerecht wäre. Dieſen Punkt verbürgt der letzte Theil mit der einfachen Erklärung, daß ein ſolches Unternehmen, wie die Eroberung Aegyptens durch Frankreich, einen weltgeſchichtlichen Fortſchritt mit ſich führt, den Fortſchritt des Chriſtenthums und der Civiliſation.

Frankreich begehrt die erſte, ſchiedsrichterliche Machtſtellung in Europa und die Hegemonie der chriſtlichen Welt. Dieſes Ziel zu erreichen giebt es kein beſſeres Mittel als die Eroberung Aegyptens. Keines iſt größer, leichter, gefahrloſer, zeitgemäßer und geeigneter zur Begründung der See- und Handelsmacht. Zugleich iſt keines ruhmvoller. Dieſes Mittel ergreifen, heißt die Thaten Alexanders nachahmen.

Von jeher war Aegypten, das uralte Land der Wunder und Weisheit, von der größten weltgeſchichtlichen Bedeutung. Dieſe Bedeutung hat ſich immer von Neuem gezeigt, in den perſiſchen, griechiſchen, römiſchen, arabiſchen Weltkriegen. Die Namen der größten Eroberer ſind mit dem Namen Aegyptens verbunden: Kambyſes, Alexander, Pompejus, Cäſar, Antonius, Auguſtus, Omar. Hier vollendete ſich das perſiſche Weltreich; hier ſuchte Alexander den Mittelpunkt des ſeinigen; hier wollte Pom-

pejus ſeine beſiegten Streitkräfte wieder ſammeln; dieſes Land nannte Auguſtus ſeine Provinz. Es galt als die Kornkammer des römiſchen Reichs.

Die arabiſchen Eroberungen brachten Aegypten in den Beſitz der Saracenen. Dieſer Beſitz iſt der einzige Grund, warum die Kreuzfahrer das heilige Land wieder verloren, der einzige Grund, weßhalb der Islam ſich bis jetzt erhalten hat.

In dem engliſch-franzöſiſchen Kreuzzuge weiſſagte ein gefangener Araber dem Könige von Frankreich, daß ohne den Beſitz Aegyptens die Kreuzzüge vergeblich ſein würden. Philipp Auguſt wollte das Land erobern; Richard Löwenherz war ihm entgegen. Dreimal hat die chriſtliche Welt die Eroberung Aegyptens im Sinne gehabt und verſucht: unter Innocenz III, unter Ludwig dem Heiligen, unter dem Cardinal Ximenes. Die erſte Expedition ſcheiterte an der Uneinigkeit der chriſtlichen Führer; die zweite ſchlug fehl, weil ſie unvorſichtig ſich zu weit in das Innere des Landes gewagt hate; die dritte beruhte auf dem Bündniß zwiſchen Spanien, Portugal, England; der Tod Ferdinands machte, daß die Ausführung unterblieb.

So iſt die weltgeſchichtliche Aufgabe bisjetzt ungelöſt geblieben. Die einzige chriſtliche Macht, welche die Sache wieder aufnehmen und erfolgreich durchführen kann, iſt Frankreich unter Ludwig XIV.

Die Eroberung Aegyptens iſt nie ſchwer geweſen. An der Schwierigkeit der Sache iſt keine jener chriſtlichen Expeditionen geſcheitert. Emanuel von Portugal glaubte ſich allein der Sache gewachſen. Die Eroberung Aegyptens iſt jetzt leichter als je.

Frankreich ſtrebt nach einer Univerſalmonarchie. Durch Kriege in Europa iſt dieſes Ziel nie zu erreichen. Der Gewinn in dieſen Kriegen iſt klein: ein paar Städte am Rhein und in

Belgien; dieſer kleine Gewinn iſt noch dazu ſchwierig und gefahrvoll, die Hinderniſſe ſind gewaltig und die Kriege ſelbſt für den Handel Frankreichs ſchädlich.

Dagegen Aegypten: der Iſthmus der Welt, das Band zwiſchen dem Abend- und Morgenlande, das allgemeine Emporium, der natürliche Stapelplatz des indiſch-europäiſchen Handels, außerordentlich fruchtbar, bevölkert, reich, der Weg nach Oſtindien! Aegypten iſt das Holland des Orients. Aegypten iſt leichter zu erobern als Holland, der ganze Orient leichter als Deutſchland.

Und dieſe Eroberung iſt für niemand leichter als für Frankreich. Die ganze Expedition hat den Vortheil einer Seereiſe. Sie macht in vier bis ſechs Wochen den Weg von Marſeille bis nach Aegypten; in Candia hat ſie zwei Drittel des Weges zurückgelegt, in Malta hat ſie eine ſichere Station. In Aegypten ſelbſt findet ſie das geſündeſte Klima, das beſte Waſſer der Welt und eine ſo regelmäßige Folge der Jahreszeiten und Witterungen, daß ſie ihre Operationen nach dieſer Maßgabe genau berechnen und die angemeſſene Zeit dafür wählen kann.

Die militäriſchen Streitkräfte des Landes ſind nicht zu fürchten; ſelbſt der Zahl nach ſind ſie nicht groß. Die mächtigſten ſind die Janitſcharen und Spahis; aber dieſe ſelbſt ſind unſicher und rebelliſch. Ueberhaupt iſt das Land unkriegeriſch und ſeit Jahrhunderten des Krieges entwöhnt. Dazu kommt, daß die Befeſtigungen ſchlecht und kaum widerſtandsfähig ſind: am mittelländiſchen Meer Alexandrien, Roſette, Damiette; am rothen Meer Suez und Alcoſſir; daſſelbe gilt von den Caſtellen der Nachbarländer Syrien und Paläſtina.

Ebenſo wenig iſt die Hülfe von Außen zu fürchten. Hier kommen die Türken und die Nachbarvölker Aegyptens in Betracht.

Die Türken werden entweder gar nicht oder ſehr ſpät kommen. Ihre Macht iſt entſchieden im Sinken, nach Innen faul, nach Außen weit; zur Vertheidigung ſchlecht, bereit immer nur zum Angriff. Die türkiſche Seemacht iſt unter den Nachfolgern Solimans heruntergekommen, die Landmacht iſt verdorben, die Janitſcharen in innerer Auflöſung. Die Niederlage bei St. Gotthard hat dieſe Schwäche bewieſen und zugleich vergrößert. Dazu kommt der unfähige politiſche Zuſtand, der despotiſche Druck, der Zwieſpalt der Machthaber, das geſchwächte Anſehen des Sultans, die Emancipation der Paſchas. Dazu kommt, daß mitten im türkiſchen Reiche ſelbſt, in den wichtigſten Städten deſſelben, wie Conſtantinopel, Cairo, Smyrna, Jeruſalem, die Franzoſen in der chriſtlichen Bevölkerung natürliche Bundesgenoſſen finden. Und wie locker das Band iſt, welches Aegypten mit der Türkei verbindet, hat vor wenigen Jahren (1660) der Aufſtand unter Achmet Paſcha gezeigt.

Die franzöſiſche Expedition hat demnach die Türken wenig zu fürchten. Noch weniger die Nachbarvölker Aegyptens: die Araber wollen Freiheit, die Nubier ſind zum Abfall geneigt, die Abyſſinier ſind leicht für Frankreich zu gewinnen, die Georgier ſind der türkiſchen Herrſchaft feindlich geſinnt.

So gering ſind die Hinderniſſe, welche der franzöſiſchen Expedition von Seiten des Orients im Wege ſtehen. Sie ſind noch geringer von Seiten Europas. Der Kaiſer, Polen und Rußland haben ſelbſt die Türken zu fürchten; ſie werden die franzöſiſche Expedition aus eigenem Intereſſe eher begünſtigen als hindern; namentlich wird der Kaiſer ſich den Türken gegenüber eher mit Frankreich verbinden, als ſich demſelben feindlich entgegenſtellen. Wenn aber Oeſtreich und Frankreich vereinigt ſind, ſo iſt Niemand in Europa zu fürchten. Schweden geht mit Frank-

reich, Dänemark ſorgt für ſeine eigene Sicherheit. Der Clerus und der Pabſt ſind von ſelbſt auf der Seite, die gegen die Türken ſteht. England, Spanien und Portugal werden in dieſer Sache nichts gegen Frankreich unternehmen. So bleibt nur Holland übrig. Hollands Macht liegt im Handel; die Macht ſeines Handels liegt in Indien; das einzige Mittel, Hollands Macht zu brechen, iſt die Eroberung Aegyptens, die Frankreich den Weg nach Indien öffnet und dem indiſchen Handel die Richtung nach Frankreich giebt.

Und ſelbſt wenn ernſthafte Gefahren zu fürchten wären, was der Fall nicht iſt, ſo würde Frankreich doch mit dieſer Expedition nichts aufs Spiel ſetzen, denn es macht eine Unternehmung, die es in jedem Augenblick wieder abbrechen kann.

So wichtig, ſo leicht, ſo ſicher iſt die ägyptiſche Expedition in der Hand Ludwigs XIV. Sie iſt zugleich den Plänen des Königs vollkommen entſprechend und ganz in der Richtung dieſer Pläne. Was der König begehrt, iſt die gebieteriſche Machtſtellung Frankreichs, die Vernichtung Hollands, der Ruhm ſeines Namens. Dieſe Ziele erreicht er ſämmtlich durch den Beſitz des indiſchen Handels, durch die Eroberung Aegyptens; er kann ſie durch kein anderes Mittel beſſer und ſchneller erreichen. Und dazu iſt der gegenwärtige Zeitpunkt der günſtigſte. Jetzt iſt der König vollkommen Herr über Krieg und Frieden, er hat völlig freie Hand; die Zeiten können ſich ändern, und was der König jetzt unterläßt, wird er ſpäter vielleicht nicht mehr thun können. Darum möge man den Augenblick ergreifen und ſchleunig dieſe erfolgreiche Sache unternehmen und ausführen.

Dieß iſt im Großen und Ganzen der in der Denkſchrift ausführlich entwickelte und in allen Einzelnheiten begründete Plan. Ludwig XIV war kein Mann für weittragende Ideen; es war

bei dieſem Charakter vorauszuſehen, daß er auf die leibniziſchen Entwürfe nicht einging. Der Gang der politiſchen Dinge nahm eine Wendung, die bald jede Ausſicht auf Erfolg unmöglich machte. Ein Unterſtützungspunkt fiel nach dem andern. Leibniz vertrat mit ſeinem Plane zugleich die Idee des Kurfürſten von Mainz. Der Kurfürſt ſtarb ſchon im Februar 1673. Damit war Leibnizens diplomatiſche Miſſion in dieſer Sache zu Ende. Er hatte auf das Zerwürfniß zwiſchen Frankreich und der Pforte gerechnet. Im Juni 1673 war das Einvernehmen beider Mächte wiederhergeſtellt. Damit ſchwand die letzte Ausſicht auf einen Krieg Frankreichs gegen die Türkei. Aber Leibniz hatte eine weltgeſchichtliche Aufgabe richtig begriffen, und am Ende des folgenden Jahrhunderts kam Napoleon, um ſie zu löſen.

Siebentes Capitel.

Aufenthalt in Paris und London.

1672 — 1676.

I.

Geſchäfte für Mainz und Boineburg.

1. Geſandtſchaft nach London.

Den Hauptzweck ſeiner pariſer Reiſe hatte Leibniz verfehlt, und wenn ſein Aufenhalt in der Hauptſtadt Frankreichs nur dieſen Zweck gehabt hätte, ſo wäre er von kurzer Dauer geweſen. Aber er brachte noch andere Aufträge mit, die ihm Boineburg von ſich aus anvertraut hatte, und er empfing bald auch von dem Kurfürſten die Weiſung, an weiteren diplomatiſchen Geſchäften theilzunehmen. Indeſſen was ihn perſönlich in Paris vor Allem feſthielt und beinahe bewogen hätte, dort zu bleiben, waren nicht die fremden Geſchäfte, die er zu führen hatte, ſondern ſeine eigenen wiſſenſchaftlichen Intereſſen, die in der franzöſiſchen Weltſtadt die größte Nahrung und Erweiterung fanden. Wir wollen erſt jene Geſchäfte und dann dieſe Intereſſen näher ins Auge faſſen.

Nachdem der niederländiſche Krieg ausgebrochen und das deutſche Reich davon mitbetroffen war, wünſchte der Kurfürſt

von Mainz, daß die deutſchen Reichsangelegenheiten von den allgemeinen Friedensverhandlungen nicht getrennt werden und darum der Friedenscongreß allein in Köln ſtattfinden möchte. Die Könige von Frankreich und England dagegen wollten ſeparate Friedensverhandlungen in Köln und Dünkirchen. Der Kurfürſt ſchickte zu jenem Zweck eine außerordentliche Geſandſchaft nach Paris, die den Auftrag hatte, Ludwig XIV für den kurmainziſchen Vorſchlag zu gewinnen; wenn der König nicht darauf einginge, ſollte ſie ſofort nach London gehen, um auf das Kabinet Karls II in gleichem Sinne zu wirken, und von dort unmittelbar über Holland zurückkehren. An der Spitze der Geſandtſchaft ſtand der Obermarſchall Schönborn, Neffe des Kurfürſten und Schwiegerſohn Boineburgs. Leibniz ſollte an der Geſandtſchaft Theil nehmen und ſie nach London begleiten. Die Sache ſchlug fehl ſowohl in Paris als in London. Im Januar 1673 war die Geſandtſchaft nach London abgereiſt; während ſie hier verhandelte, ſtarb der Kurfürſt von Mainz (12. Februar 1673), und nun kehrte Schönborn nicht, wie er anfänglich geſollt, unmittelbar über Holland, ſondern über Paris zurück, wo er mit Leibniz im März 1673 wiedereintraf. Ludwig XIV ging jetzt auf den Vorſchlag des allgemeinen Friedenscongreſſes ein, indeſſen zerſchlugen ſich die Unterhandlungen und endeten mit der Kriegserklärung des Reichs gegen Frankreich. Schönborn kehrte nach Mainz zurück, Leibniz blieb in Paris; er erhielt von dem neuen Kurfürſten, Karl Heinrich von Beilſtein-Metternich, die Erlaubniß, noch eine Weile „ohne Gefahr des Dienſtes“ ſich in Paris aufzuhalten. Schönborn ſchrieb es ihm (Mai 1673) mit der Bemerkung, daß in großen Sachen zur Zeit nichts zu thun und Leibniz in Paris vorderhand nicht „in negotiis“ zu brauchen ſei*).

*) Leibniz war dem neuen Kurfürſten bekannt; er hatte ein Feſt-

Von jetzt an war Leibniz nur noch dem Namen nach in mainzischen Diensten; im Uebrigen erhielt er von Mainz weder Aufträge noch Einkünfte mehr; nicht einmal der rückständige Gehalt wurde ihm gezahlt, seine Bitten wurden im Hinblick auf die herrschende Geldnoth abschlägig beschieden, und der ihm wohlgesinnte Schönborn selbst mußte Leibniz zuletzt den schlechten Trost geben, daß die Freigebigkeit der Fürsten nicht über den Ruin ihrer Staaten hinausreiche*). Unter diesen Umständen konnte Leibniz in die mainzischen Verhältnisse nicht wohl zurückkehren, und da seine eigenen Vermögensumstände ihm nicht erlaubten, sich durch den Kauf einer einträglichen Stelle in Paris anzusiedeln, so mußte ihm zuletzt der Ruf eines deutschen Fürsten, der ihm ein Amt und Einkünfte anbot, willkommen sein.

2. Boineburgs Forderungen.

Die beiden politischen Hauptgeschäfte, mit denen Leibniz im ersten Jahr seines pariser Aufenthalts zu thun hatte, waren das ägyptische Project und die mainzische Gesandtschaft. Daneben hatte er persönliche Aufträge von Boineburg, die ihn von verschiedenen Seiten in Anspruch nahmen. Seit dem Jahr der Kaiserwahl (1658) war das französische Kabinet gegen Boineburg zur Zahlung einer Rente und Pension verpflichtet; seit 1664, also seit einer Reihe von Jahren, hatte es diese Zahlung unterlassen. Boineburg hatte seine Ansprüche von Neuem geltend gemacht und ließ sie jetzt durch Leibniz persönlich vertreten. Dieser be-

---

gedicht an ihn gerichtet, als er, damals Bischof von Speier, zum Coadjutor von Mainz gewählt wurde, den 15. December 1671. Mit Schönborn war der Kurfürst Karl Heinrich verwandt; sein Bruder hatte die Schwester Schönborns zur Frau.

*) Der Brief ist aus dem Anfang des Jahres 1676.

trieb im Intereſſe Boineburgs und nach deſſen Tode (December 1672) im Intereſſe der Familie, als deren Mandatar er handelte, die Angelegenheit aufs Eifrigſte, und er brachte es endlich ſo weit, daß wenigſtens ein Theil der Forderungen erfüllt wurde, die jetzt der Familie und namentlich dem Sohne Boineburgs zu gut kamen.

3. Leitung des jungen Boineburg.

Dieſer Sohn, der in ſeiner ſpäteren Laufbahn den Ruhm des Vaters noch übertreffen ſollte, war Leibnizens Obhut und wiſſenſchaftlicher Leitung in Paris anvertraut worden. Philipp Wilhelm von Boineburg hatte in Straßburg unter Böcler die Staatswiſſenſchaften ſtudirt und war als ſechszehnjähriger Jüngling mit ſeinem Schwager Schönborn bei Gelegenheit jener kurmainziſchen Geſandſchaft nach Paris gekommen. Hier ſollte er ſeine Studien und Ausbildung vollenden. Am liebſten hätte ihn der Vater ſelbſt begleitet; da er es nicht vermochte, ſo übergab er ihn der Leitung ſeines Leibniz. Der letzte Brief, den er an Leibniz ſchrieb*), legte dieſem die Sorge für den Sohn ans Herz. Und Leibniz that, was er konnte, um dem jungen Boineburg nützlich zu werden. So viel wir aus den Berichten an die Mutter urtheilen können, war die Methode, die er als wiſſenſchaftlicher Mentor anwendete, vortrefflich. Er wollte den jungen Mann in Geſchichte, Sprache und Schreibart üben; dazu ließ er ihn politiſche Schriftſteller, namentlich franzöſiſche, leſen und den Kern der geleſenen Schrift ausziehen und überſetzen. Auch lobt er in ſeinem Zögling die guten Fähigkeiten ſowohl der Faſſungskraft als des Gedächtniſſes. Trotz dem ergießt er ſich gegen die Mutter in Klagen und Beſchwerden über die geringe Theilnahme,

*) Vom 9. December 1672.

die der junge Boineburg für dieſe Art der Beſchäftigung an den Tag lege: „der Wille mangelt und ſucht er tauſend Präterte ſeiner Nachläſſigkeit.“ Wenn man die Beſchwerden, die Leibniz führt, etwas aufmerkſam verfolgt, ſo kann man den großen Mann bedauern, dem ſein anvertrauter Zögling ſo viel zu ſchaffen macht, aber man kann dem letzteren nicht zürnen. Er iſt noch nicht reif genug, um auf einen Leibniz eingehen und ihn würdigen zu können; zugleich iſt dieſe jugendliche Natur ſo lebensvoll und lebensdurſtig, daß ſie ſich gegen die beſtändige Aufſicht eines älteren Mannes (Leibniz und der junge Boineburg wohnten gemeinſchaftlich), gegen das viele Studiren, Bücherleſen und -ausziehen mit aller Kraft ſträubt. Die Methode, die Leibniz anwendete und die ohne Zweifel ſehr nützlich ſein konnte, war ihm langweilig. „Er hat mehr Luſt zu Fatiguen des Leibes als zu den Studien des Gemüths.“ Er möchte auf einer Akademie ſein, weil er dort „die Gelegenheit finden wird, mit einem Schwarm junger Leute umzugehen, wonach er ſich längſt ſehnt.“ Mit ſolchen Neigungen paßte damals der junge Boineburg nicht zu dem zehn Jahre älteren, in ernſte Studien verſenkten Leibniz, als ſeinem Mentor. Das Verhältniß löſte ſich nach kurzer Dauer auf; der junge Boineburg kehrte nach Deutſchland zurück und gab durch ſeine ſpätere Laufbahn den Beweis, daß man mit ſechszehn Jahren ein ſchlechter Schüler und dreißig Jahre ſpäter ein großer Mann ſein kann. Dreißig Jahre ſpäter war er Statthalter von Erfurt und erwarb ſich hier den Beinamen „der große Boineburg“*). Mit Leibniz verkehrte er ſpäter in vertraulichem und lebhaftem Briefwechſel.

*) Gottfr. Wilh. Freiherr v. Leibniz. Von Guhrauer. I. Theil. S. 153.

II.

Wiſſenſchaftliche Studien.

1. Franzöſiſche Sprache und Mathematik.

Die wichtigſten Früchte ſeines pariſer Aufenthalts erndtete Leibniz nicht von ſeinen diplomatiſchen und pädagogiſchen Geſchäften, mit denen er, wie wir geſehen, wenig ausrichtete, ſondern von den Anregungen und wiſſenſchaftlichen Einflüſſen, die ihm die geiſtige Atmoſphäre der Weltſtadt zuführte und die er begierig in ſich aufnahm. Die Muße, die ihm hier namentlich nach der Rückkehr von London gegönnt war und die er über drei Jahre genießen durfte, ſollte für ſeine eigene Entwickelung, für die Erweiterung ſeines wiſſenſchaftlichen Lebens, für ſeinen erfinderiſchen Geiſt von der größten Bedeutung ſein. In zweifacher Hinſicht ſind ihm die Jahre in Paris außerordentlich förderlich geweſen. Er hätte in ſeinem Zeitalter nie ein europäiſcher Schriftſteller werden können, wenn er kein franzöſiſcher geworden wäre. Er iſt es in Paris geworden. Und dieſem Umſtande iſt es zu danken, daß in der Geſchichte der neueuropäiſchen Philoſophie der deutſche Geiſt mit Leibniz ſogleich feſten Fuß gefaßt hat. Wenn von der wiſſenſchaftlichen Größe unſres Leibniz die Rede iſt, ſo weiß jedermann, daß einen weſentlichen und unbeſtrittenen Theil ſeines Weltruhms die Bedeutung ausmacht, die er als Mathematiker einnimmt. Dieſer Mathematiker erſten Ranges iſt er in Paris geworden und konnte, wie damals die Lage dieſer Wiſſenſchaft war, eine ſolche Höhe ſchwerlich in Deutſchland erreichen.

Damals war die franzöſiſche Literatur die erſte Europas und bildete die ſogenannte goldene Seite von dem Zeitalter Ludwigs XIV. Sie ſtand in ihrem vollen Reichthum, als Leibniz

nach Paris kam: Racine war auf dem Gipfel ſeines Ruhms, Molière am Ende ſeiner Laufbahn; Leibniz hat den großen Luſtſpieldichter noch ſelbſt in einem ſeiner Stücke ſpielen ſehen. Namen, die wir von Descartes her kennen, treten jetzt in Berührung mit Leibniz. Er wird mit Anton Arnauld perſönlich bekannt und bleibt mit ihm in philoſophiſchem Verkehr; Pascals mathematiſche Schriften werden ein Gegenſtand ſeiner Studien und Nacheiferung; Chriſtian Huygens, der Erfinder des Pendels, der Entdecker des Ringes um den Saturn, wird ſein Freund und ſein Führer in die Tiefen der Mathematik.

2. Mechaniſche Erfindungen. Rechnenmaſchine.

Eine Menge erfinderiſcher Gedanken und Pläne, die im Gebiet der Mechanik liegen, die er zum Theil ſchon nach Paris mitbringt, zum Theil hier ergreift, wo die mechaniſchen Wiſſenſchaften ſich ſo fruchtbar entwickelt haben, reifen ſchnell im Verkehr mit geübten Technikern und in der Anſchauung einer reichen und erfinderiſchen Induſtrie. Unter den Plänen, mit denen er ſich trägt, finden wir einen, der unſere jüngſte Gegenwart vielfach beſchäftigt: die Idee eines Taucherſchiffs; eine andere Erfindung, welche der Seefahrt dient, will den nautiſchen Ort ohne Beihülfe der Himmelsbeobachtung beſtimmen können; mit einer dritten Erfindung, welche die fruchtbarſte Anwendung verſpricht, ſucht er durch Zuſammenpreſſung der Luft die bewegende Kraft zu verſtärken. Am nachhaltigſten aber beſchäftigt ihn eine Rechnenmaſchine, in deren Erfindung er Pascal nachfolgt und mit dieſem nicht bloß wetteifert, ſondern ihn übertrifft. Während Pascals Maſchine nur für Additionen und Subtractionen geſchickt war, vermag die leibniziſche große Multiplicationen und Diviſionen, ſogar Wurzelziehungen auszuführen. Die Erfindung iſt

aus dem erſten Jahr ſeines pariſer Aufenthalts; ſie wird den Akademien von Paris und London vorgelegt, und die letzte ernennt Leibniz im folgenden Jahre (April 1673) zu ihrem Mitgliede, ein Jahr nach Newton.

3. Differentialrechnung.

Die größte Erfindung, die den Namen Leibniz in der Geſchichte der Mathematik verewigt und neben das Genie Newtons als ebenbürtig geſtellt hat, ſollte er im letzten Jahr ſeines pariſer Aufenthalts machen. Als Leibniz in den erſten Monaten des Jahres 1673 in London war und dort mit berühmten Naturforſchern in Berührung kam, ſtand ſeine eigene, aus Deutſchland herübergebrachte, mathematiſche Bildung hinter der engliſch-franzöſiſchen noch weit zurück. Er kannte damals noch nicht die unendlichen Reihen und keineswegs gründlich die Geometrie Descartes' und deſſen analytiſche Methode. Das tiefere Studium der Geometrie begann Leibniz erſt in Paris, nach ſeiner Rückkehr von London, unter der Führung von Huygens. Seine früheren mathematiſchen Speculationen hatten ſich vorzugsweiſe auf die Differenzen der Zahlen bezogen. Jetzt traten dieſe Beobachtungen, die er ſeit einem Jahrzehend gepflegt und ſchon in ſeiner Schrift über die Combinationskunſt dargelegt hatte, in eine fruchtbare Berührung mit ſeinen neuen geometriſchen Studien, und aus dieſer Verbindung reifte der erfinderiſche Gedanke einer neuen, mit den erſtaunlichſten Erfolgen in der Geometrie anwendbaren Rechnung, die Leibniz die „Differenzenrechnung" oder „Differentialrechnung" nannte. Dieſe Erfindung brachte er im Jahr 1676 zu Stande. So beſtimmt Leibniz ſelbſt in Briefen, die vierzig Jahre ſpäter geſchrieben ſind, deren Entſtehung und Zeitpunkt. Man kann den unermeßlichen Werth die-

ſer Erfindung leicht ſchätzen, wenn man bedenkt, daß durch dieſelbe die Continuität und Entwickelung der Größen, alſo die Größenveränderungen, wie ſie in der Natur vorkommen, erſt mathematiſch beſtimmbar und durch den Calcül faßbar gemacht werden. Gerade in dieſer Erfindung erſcheinen uns Leibnizens mathematiſches und philoſophiſches Genie in einer ſchönen und vollkommenen Uebereinſtimmung. Denn in der That iſt der feine und tiefſinnige Begriff, der ſein ganzes Denken regulirt und befruchtet, die natürliche Entwickelung der Dinge in ihrem ſtetigen Verlauf: ein Begriff, der offenbar die continuirlichen Uebergänge von einem Zuſtande zum andern, alſo die verſchwindenden Differenzen oder die unendlich kleinen Elemente fordert. Was Leibniz in der Größenentwickelung als Mathematiker „Differential“ oder unendlich kleine Größen nennt, das nennt er in der Geiſtesentwicklung als Pſycholog „perceptions petites“ oder unendlich kleine Vorſtellungen.

Geben wir den Grundgedanken der Differentialrechnung mit ſeinen eigenen Worten. Er ſchreibt im Jahr 1716 an die Gräfin Kielmansegge: „ich ging weiter fort, und indem ich meine alten Beobachtungen über die Differenzen der Zahlen mit meinen neuen Meditationen in der Geometrie verband, fand ich endlich im Jahr 1676, ſo weit ich mich erinnern kann, „eine neue Rechnung, welche ich die Differenzenrechnung nannte, deren Anwendung auf die Geometrie Wunder gethan hat.“ In demſelben Jahre ſchreibt er über denſelben Gegenſtand noch eingehender und genauer an den Abbé Conti: „ich war noch ein wenig Neuling in dieſen Sachen, aber ich fand doch bald eine allgemeine Methode durch willkürliche Reihen und gelangte zuerſt zu meiner Differentialrechnung, wobei die Betrachtungen, welche ich, noch ſehr jung (in der Schrift de arte combinatoria) über die Diffe-

renzen der Zahlenreihen gemacht hatte, dazu beitrugen, mir die Augen zu öffnen. Denn nicht durch die Fluxionen der Linien, ſondern durch die Differenzen der Zahlen bin ich dahin gekommen, indem ich zuletzt in Betracht zog, daß dieſe, auf ſtetig zunehmende Größen angewandten Differenzen, im Vergleiche mit den differenten Größen, verſchwinden, während ſie in den Reihen der Zahlen ſubſiſtiren*)."

4. Streit zwiſchen Newton und Leibniz.

Elf Jahre früher (1665) war Newton auf einem anderen Wege als Leibniz zu einer ähnlichen Erfindung von gleicher Tragweite gekommen. Er hatte (dem von Spinoza her uns bekannten) Oldenburg in London darüber Mittheilungen gemacht (im Juni 1676), die Leibniz durch Oldenburg erfuhr, worauf er dieſem in einem Brief vom 27. Auguſt 1676 einen Wink über die ihm eigenthümliche Entdeckung gab. So kamen Newton und Leibniz für kurze Zeit in einen durch Oldenburg vermittelten, brieflichen Verkehr, worin ſie ſich gegenſeitig jeder dem andern als Erfinder des neuen Calculs bemerkbar machten. Newton fürchtete ſchon, daß ihm die Priorität der Erfindung ſtreitig gemacht werden könnte, und gab deßhalb in einem Briefe an Oldenburg (October 1676), der Leibniz mitgetheilt wurde, ein Anagramm, unter deſſen Verhüllung er die Idee ſeiner Entdeckung ausſprach. Leibniz antwortete im folgenden Jahre (Juni 1677), indem er die von ihm erfundene Rechnung ohne Rückhalt auseinanderſetzte. Damit war der Verkehr zwiſchen ihm und Newton zu Ende und zugleich zwiſchen beiden der Stoff zu einem Prioritätsſtreit gegeben.

Zunächſt war es Leibniz, der den Ausbruch dieſes Streits

*) Gottfr. Wilh. Freiherr von Leibniz. Von Guhrauer. Th. I. S. 172. 173.

veranlaßte. Er veröffentlichte nämlich im Jahr 1684 in den leipziger actis eruditorum die Analysis des Unendlichen als seine Erfindung; hier stellte er sich als den ersten und alleinigen Erfinder dar und erwähnte Newton mit keinem Worte. Zwei Jahre später (1686) erscheinen Newtons „mathematische Principien der Naturphilosophie", in denen er die großen Resultate seiner neuen Rechnung zum erstenmale der Welt mittheilt und seine Methode auseinandersetzt, ohne dabei den Namen Leibniz zu nennen. Aber im zweiten Buche des Werkes giebt er (zu dem zweiten Lehrsatz des siebenten Abschnitts) ein Scholion, worin er mit vornehmer Anerkennung von Leibniz redet, den Briefwechsel vom Jahr 1676, sein Anagramm und die darauf erfolgte Mittheilung der leibnizischen Methode mit der Bemerkung erwähnt, daß diese im Wesentlichen mit der seinigen identisch sei, daß sein Anagramm die Grundlagen beider Methoden enthalte.

Jetzt steht die Angelegenheit so, daß jeder von beiden sich öffentlich für den ersten und alleinigen Erfinder der Unendlichkeitsrechnung erklärt hat. Die wissenschaftliche Bedeutung der Sache tritt zurück gegen den persönlichen Ehrgeiz der Erfinder. Und hier that Leibniz den ersten Schritt, der Newton herabsetzte.

Johann Bernouilli hatte im Jahr 1697 das Problem von der Linie des geschwindesten Falles aufgestellt. Zur Lösung des Problems war eine Frist von anderthalb Jahren gegeben. Newton kehrt eines Abends abgespannt von den Tagesgeschäften nach Hause zurück, findet die Aufgabe vor und löst sie zu seiner Erholung noch vor dem Abendessen. Leibniz fährt von Hannover nach Wolfenbüttel und löst die Aufgabe im Wagen zum Zeitvertreib auf der Reise. Im Jahr 1699 berichtet er in den actis eruditorum über die Auflösungen des Bernouilli'schen Problems und erklärt, daß bei dieser Gelegenheit seine Differentialrechnung

eine glänzende Probe beſtanden. Er habe es Bernouilli vorausgeſagt, daß nur Solche, die ſeine Erfindung durchdrungen hätten, dieſes Problem würden auflöſen können, Männer, wie Jacob Bernouilli, Hospital, Newton. Er ſtellt alſo Newton als einen Mathematiker dar, der, ausgerüſtet mit der von Leibniz erfundenen Methode, die Aufgabe gelöſt habe. So erſcheint Newton gar nicht mehr als Erfinder, ſondern als abhängig von Leibnizens Erfindung; er erſcheint als deſſen Schüler.

Jetzt iſt die Frage nicht mehr, wer die Erfindung zuerſt gemacht, ſondern wer ſie von dem Andern entlehnt und den falſchen Schein der Autorſchaft angenommen habe. Aus dem Prioritätsſtreit wird ein Plagiatsſtreit. Die Sache rückt in das unerquickliche Stadium eines Zanks, in dem ſich zwei große Männer gegenſeitig herabwürdigen, beide leidenſchaftlich gereizt und erbittert, wobei Newton, mit Leibniz verglichen, eine vornehmere Haltung bewahrte und ſich perſönlich nicht preisgab.

Der nächſte Angriff gegen Leibniz kam von den Schülern Newtons, namentlich von einem gewiſſen Fatio von Duilliers, der jetzt ausdrücklich erklärte, Leibniz habe ſeine Erfindung von Newton entlehnt. Newton ſelbſt berührte die Angelegenheit nicht perſönlich, ſondern gab in ſeiner Optik vom Jahr 1704 die ſachliche Erklärung dadurch, daß er dieſem Werke ſeine längſt verfaßten Abhandlungen über die Curven beifügte und damit ſeine Fluxionsrechnung ihrem Urſprunge nach öffentlich darlegte. Im folgenden Jahr (1705) erſchien in den actis eruditorum eine Recenſion dieſes Werks, welche Newton geradezu des Plagiats beſchuldigte. Die Recenſion war anonym. Aber in dem Exemplar der Zeitſchrift, welches die pauliniſche Bibliothek in Leipzig aufbewahrt, iſt, wie Ludovici berichtet, der Name des Verfaſſers beigeſchrieben. Der Verfaſſer iſt Leibniz. Er iſt es, obwohl er es ſelbſt

nicht worthaben wollte. Und ſo trifft Leibniz allerdings der Vorwurf, daß er in der Aufregung des Ehrgeizes den ſchlimmen Prioritätsſtreit und den noch ſchlimmeren Plagiatsſtreit mit Newton veranlaßt und immermehr entzündet hat. Man kann ſich nicht wundern, wenn jetzt die erboſten Schüler Newtons ihn mit ſchülerhaftem Uebermuth anfielen und den Vorwurf des Plagiats in plumper Weiſe auf ihn zurückwarfen. Es ſollte jetzt nicht genug ſein, ihn bloß als den zweiten Erfinder der neuen Analyſis zu behandeln; er ſollte jetzt ſeine Erfindung von Newton nicht bloß entlehnt, ſondern geradezu entwendet haben. Johann Keil aus Oxford erklärte öffentlich (1708) in den philoſophiſchen Verhandlungen der engliſchen Akademie, Leibniz habe Newtons Erfindung unter veränderten Formen herausgegeben.

Leibniz nahm dieſen Angriff als eine Verleumdung, die er auch in der That war, und forderte von Seiten der engliſchen Akademie, der beide angehörten, eine ihm genugthuende Erklärung. Jetzt wurde aus dem Streit ein Proceß. Die Akademie ließ durch eine Commiſſion die Acten des Streits unterſuchen; man ging von der Annahme aus, daß Newtons und Leibnizens Erfindung dieſelbe Sache ſei unter verſchiedenen Namen und Zeichen, daß ſie alſo bei dem einen von beiden nothwendig ſecundär und entlehnt ſei. Nach dieſer Annahme mußte alſo einer von beiden ein Plagiat begangen haben. Die Entſcheidung lag in der Frage: wer von beiden hat die Erfindung zuerſt gemacht? Die Chronologie entſchied für Newton. So entſchied die Akademie von London den 24. April 1712. Leibniz galt als verurtheilt.

Gegen dieſes einſeitige und ungerechte Urtheil erſchien im folgenden Jahre (Juli 1713) ein fliegendes Blatt ohne Namen des Verfaſſers, das durch die ganze gelehrte Welt verbreitet wurde. Dieſes Blatt hatte die Form eines Briefes, in welchem das

Schreiben eines „Mathematikers erſten Ranges" mitgetheilt wurde, das die Beſchuldigung des Plagiats auf Newton zurückwarf. Der Mathematiker, der jenes Schreiben verfaßt hatte ohne die Abſicht der Veröffentlichung, war Johann Bernoulli in Baſel; der Herausgeber jenes fliegenden Blattes war Leibniz ſelbſt. Die Erbitterung beider Gegner war ſo weit gekommen, daß zuletzt keiner den Andern auch in ſeiner wiſſenſchaftlichen Bedeutung mehr anerkennen wollte. Leibniz hätte beſſer gethan, die verſteckten Angriffe zu laſſen und ſtatt deſſen die Geſchichte ſeiner Erfindung öffentlich darzulegen. Als er es wollte, war es zu ſpät. Sein Tod hinderte ihn, dieſe Arbeit zu vollenden, aber nicht ſeinen Gegner, noch den Abgeſchiedenen zu verfolgen. Das Urtheil der Akademie von London beſtand fort und verdunkelte lange Zeit hindurch das Anſehen unſeres Leibniz in England und Frankreich, bis endlich die unverblendete Nachwelt durch eine Reihe ſachkundiger und unparteiiſcher Richter, wie Euler, Lagrange, Laplace, Poiſſon, Biot, den beiden Männern gerecht wurde und namentlich Leibnizens mathematiſchen Ruhm wiederherſtellte. Es wurde ausgemacht, daß Newton und Leibniz die Unendlichkeitsrechnung unabhängig von einander auf verſchiedenen Wegen gefunden haben: jener kam zu dieſer Entdeckung durch die Fluxionen der Linien, dieſer durch die Differenzen der Zahlen. Newtons Erfindung iſt die Fluxionsrechnung, Leibnizens Erfindung iſt die Differentialrechnung. Und wenn Leibniz der Zeit nach der zweite Erfinder war, ſo iſt er darum nicht weniger der Erfinder*).

*) Vgl. über die Geſchichte des Leibniz-Newton'ſchen Streits Guhrauer: Gottfr. Wilh. Frh. v. Leibniz. Theil I. Buch I. S. 170—182. Buch II. S. 285—320.

III.

Rückkehr nach Deutschland.

Wir kehren zurück in das Jahr 1676, in welchem Leibniz seine große Erfindung vollendete. Es war das letzte Jahr seines Aufenthalts in Paris. Wir haben bereits erwähnt, warum er nach Mainz nicht zurückkehren und in Paris nicht länger bleiben konnte; wir werden in dem folgenden Capitel sehen, wie es kam, daß er seine nächste und bleibende Stellung in Hannover nahm. Auf seiner Rückkehr nach Deutschland ging er durch London und Amsterdam. Der interessanteste Moment dieser Rückreise ist für uns sein Besuch im Haag bei Spinoza, mit dem er über eine optische Frage ein einzigesmal brieflich verkehrt hatte. Beide hatten in Oldenburg einen gemeinschaftlichen Freund, und außerdem war Leibniz in Paris mit einem Manne bekannt geworden, der in dem Leben Spinoza's eine Bedeutung gehabt hat: mit dem Arzt Franz van den Ende. Noch während Leibniz in Paris lebte, war dort van den Ende als politischer Verbrecher hingerichtet worden (1674)*). Von diesem Mann hat ihm Spinoza erzählt und manches aus seiner eigenen Lebensgeschichte. Damals stand Spinoza am Ende seiner philosophischen Laufbahn, wenige Monate vor seinem Tode, und Leibniz in den Anfängen der seinigen. Aber der Gegensatz, den seine Lehre gegen Spinoza ausprägen sollte, war bereits in ihm entschieden.

*) Vgl. Bd. I. Theil II. Cap. VII. S. 119—121. S. 138.

Achtes Capitel.

Leibniz in Hannover.

Die Geſchichte ſeiner hannöver'ſchen Lebensperiode, namentlich in politiſcher Hinſicht.

1676—1716.

I.

Berufung nach Hannover.

1. Habbeus von Lichtenſtern.

Nach dem Tode Boineburgs und des Kurfürſten Johann Philipp hatte ſich das Band, welches Leibniz mit Mainz verknüpfte, immer mehr gelockert und, da unter dem folgenden Kurfürſten ſowohl die Aufträge als die Einkünfte ausblieben, ſich allmälig ganz aufgelöſt. Auch ſeine Anſiedelungspläne in Paris ſtießen auf ökonomiſche Hinderniſſe. So blieb ihm nichts übrig als wieder eine neue amtliche Stellung im Dienſt eines deutſchen Fürſten zu ſuchen. Seit Jahren war er dem Herzog Johann Friedrich von Braunſchweig-Lüneburg bekannt; ein ihm befreundeter Diplomat hatte ſchon im Jahre 1669, als Leibniz erſt kurze Zeit in Mainz war, den Herzog auf ihn, als ein bedeutendes ſtaatskundiges Talent, aufmerkſam gemacht. Dieſer Mann, der unſern Philoſophen kannte und hochſchätzte, war Habbeus von Lichtenſtern, damals

ſchwediſcher Agent bei den rheiniſchen Fürſten, ſpäter (ſeit 1670) däniſcher Reſident in Hamburg. Der Herzog hatte bei dem Tode ſeines Kanzlers Langerbeck perſönlich Lichtenſtern wegen eines Nachfolgers um Rath gefragt und mit Bedauern bemerkt, daß man jetzt tüchtige Leute ſo wenig finden könne. Darauf hatte ihm Lichtenſtern geantwortet, daß die Fürſten gut thun würden, „junge Männer von guten ingeniis“ zu ſuchen und um jeden Preis für ihre Dienſte zu gewinnen; bei dieſer Gelegenheit hatte er Leibniz genannt*).

2. Briefwechſel mit dem Herzog.

Dieſer ſelbſt ſchreibt an den Herzog und berichtet ihm, mit welchen mannigfaltigen Aufgaben und Arbeiten juriſtiſcher, naturwiſſenſchaftlicher, theologiſcher Art er in Mainz beſchäftigt ſei; Johann Friedrich findet an der großen Vielſeitigkeit Leibnizens Gefallen und wünſcht die Fortſetzung dieſer brieflichen Berichte. Noch im Herbſt des Jahres 1671 lernt Leibniz den Herzog in Mainz oder Frankfurt perſönlich kennen und macht ihn bald darauf in einem Briefe, der das Intereſſe der Biographen in hohem Grade erregen muß, ein vertrauliches Bekenntniß ſeiner Lebensſchickſale, ſeiner Arbeiten, Erfindungen und Pläne. Wir erſtaunen über den in dieſem Briefe entfalteten Erfindungsreichthum des fünfundzwanzigjährigen Mannes. Eine Fülle neuer, erfinderiſcher Ideen wird wie in einem Regiſter aufgerollt: der Plan einer allgemeinen Charakteriſtik und die große combinatoriſche Kunſt machen den Anfang; dann folgen die neuen naturwiſſenſchaftlichen Unterſuchungen über die Bewegung, welche das Gewicht, die Elaſticität, den Magnetismus erklären ſollen; dann

*) Werke von Leibniz. Ausgb. Onno Klopp. I. Reihe. III. Band. F. Correſp. von Leibniz mit Habbeus von Lichtenſtern. S. 216 flg.

die Rechenmaſchine (die er in Paris vollendet); darauf eine Reihe optiſcher, nautiſcher, hydroſtatiſcher Erfindungen; dann die neuen Bearbeitungen des Naturrechts und des römiſchen Rechts, die Unterſuchungen auf dem Gebiete der natürlichen und geoffenbarten Theologie; zuletzt gedenkt Leibniz der großen „Staatsinvention", mit deren Entwurf er eben beſchäftigt iſt und die nichts geringeres enthält als den Plan der Eroberung Aegyptens durch Ludwig XIV. Er bemerkt ausdrücklich, daß er dieſe Idee dem Herzoge früher mittheile, als ſelbſt dem Kurfürſten von Mainz: ein Beweis, wie vertraulich ſeine Annäherung an den Herzog von Braunſchweig-Lüneburg gemeint iſt. Was Leibniz in dieſem Briefe über die natürliche Theologie ſagt, läßt deutlich erkennen, daß er bereits den neuen Begriff der Subſtanz deutlich erfaßt hat, der ſeinem philoſophiſchen Syſtem zu Grunde liegt; daß er alſo über dieſen entſcheidenden Punkt ſchon damals (1671) im Klaren war.

Im Frühjahr des folgenden Jahres macht Leibniz die uns bekannte Reiſe nach Paris. Auch von hier aus berichtet er an den Herzog und ſtellt dieſem ſeine Dienſte zur Verfügung. Der Herzog bietet ihm die Stelle eines Raths mit 400 Thalern Gehalt an (April 1673). Ueber dieſen Punkt werden Unterhandlungen geführt und zwar, was charakteriſtiſch genug iſt, mit dem Kammerdiener des Herzogs, der im Namen ſeines Herrn an Leibniz ſchreibt. Im Februar 1676 wird Leibniz aufgefordert, er möge ſobald als möglich nach Hannover überſiedeln. Indeſſen verzögert ſich ſeine Ankunft bis gegen Ende des Jahres 1676, in welchem Zeitpunkte er in Hannover eintrifft. Es dauert ein Jahr, bis er in ſeine Stelle als Hof- und Kanzleirath amtlich eingeführt wird*).

*) Vgl. die Werke von Leibniz. Ausgb. Onno Klopp. I. Reihe.

II.

Das Welfenhaus.

1. Wolfenbüttel. Hannover. Celle.

Vierzig Jahre (von 1676 bis zu seinem Tode 1716) hat Leibniz dem hannöverschen Hofe gedient; er hat hier einen dreimaligen Regierungswechsel erlebt und in diesem für die Schicksale des Welfenhauses sehr bedeutungsvollen und günstigen Zeitraum an den Schicksalen, den Personen, der Politik der regierenden Familie unmittelbaren Antheil genommen und durch die Größe und das Ansehen seines Namens den Glanz des hannöverschen Hofes erhöht. Um nun die Reihe äußerer Lebensschicksale und wichtiger Aufgaben, die Leibnizen aus seiner hannöverschen Stellung erwachsen, richtig zu verstehen, werden wir gut thun, uns gleich hier sowohl von der politischen Lage und den Bestrebungen des Welfenhauses während dieser vier Jahrzehende als überhaupt von dem ganzen, für die Geschicke Deutschlands und Europas so wichtigen und ereignißreichen Zeitraum eine geschichtlich übersichtliche Vorstellung zu verschaffen.

Wir finden das Welfenhaus, eine der ältesten fürstlichen Familien Deutschlands, die von Heinrich dem Löwen abstammt und ihren Ursprung durch den Markgrafen Azo bis auf die Karolinger zurückführt, in zwei regierende Hauptlinien getheilt: in die ältere von Braunschweig-Wolfenbüttel und die jüngere von Braunschweig-Lüneburg. Durch die fortgehende Erbtheilung ist die Macht der jüngeren Linie zersplittert; dem Herzog Georg von Braunschweig-Lüneburg war im Jahr 1641 sein Sohn Christian Ludwig in Hannover gefolgt, dessen Nachfolger im Jahr 1665

III. Bd. G. Corresp. von Leibniz mit dem Herzoge Johann Friedrich u. s. f. S. 239—303.

ſein jüngerer Bruder Johann Friedrich wurde, der alſo ſchon elf Jahre regiert hatte, als Leibniz an ſeinen Hof kam. Ein anderer älterer Bruder Georg Wilhelm regiert in Celle; ein dritter Ernſt Auguſt iſt weltlicher Fürſtbiſchof von Osnabrück und wird nach dem Tode Johann Friedrichs (1679) Herzog von Braunſchweig-Lüneburg.

2. Johann Friedrich.

Johann Friedrich gehörte zu den deutſchen Fürſten, die ihre politiſchen Intereſſen in der Verbindung mit Ludwig XIV ſuchten und der es ſelbſt in der Zeit des Reichskrieges mit dem Könige von Frankreich hielt. Das beſtändige Ziel ſeiner Reiſen, das er immer von Neuem aufſuchte, war Italien; auf ſeiner dritten italieniſchen Reiſe ſchwor er in Aſſiſi den lutheriſchen Glauben ab und bekehrte ſich zur römiſchen Kirche. Dieſer Uebertritt geſchah, wie es ſcheint, aus wirklicher religiöſer Neigung und einer Art Gewiſſensdrang; wenigſtens entſchuldigt er damit ſelbſt gegen ſeine Mutter (in einem Briefe aus Venedig) ſeine Bekehrung, die natürlich ſeiner Familie übel auffallen mußte*). Er iſt ein eifriger Katholik und begünſtigt in dieſem Intereſſe (ähnlich wie Boineburg) die Verſuche, die während ſeiner Regierung zur Wiedervereinigung der beiden Kirchen gemacht werden. Wir werden von dieſen Reunionsverſuchen ſpäter ausführlich ſprechen. Der erſte Fürſt, dem Leibniz dient, war ein katholiſcher Kirchen-

*) Der Brief iſt vom April 1662. Leibniz dagegen, der die Funeralien des Herzogs geſchrieben, ſetzt hier das Datum ſeiner Bekehrung in den Februar 1651. Vgl. Werke von Leibniz. (Onno Klopp). I. R. IV. Bd. S. 504 flg. O. Klopp giebt als Datum den Herbſt 1661. S. Einleitung XXXIX. Den Widerſpruch dieſer Angabe mit den „Funeralien" hat er nicht erklärt.

und Reichsfürſt; der erſte weltliche Fürſt, dem er dient, iſt ein Apoſtat der lutheriſchen Kirche, ein Convertit der katholiſchen; daſſelbe war Boineburg, der erſte Staatsmann, mit dem ſich Leibniz befreundet hatte. Dieſe Umſtände haben ohne Zweifel einen mitbeſtimmenden Einfluß auf die Theilnahme gehabt, die Leibniz ſchon in Mainz an den Reunionsideen, ſpäter in Hannover an den Reunionsgeſchäften und Unterhandlungen nimmt. Auf ſeiner vierten Reiſe nach Italien macht Johann Friedrich (in Mainz oder Frankfurt) Leibnizens perſönliche Bekanntſchaft (1671). Auf einer fünften Reiſe nach Italien begriffen, ſtirbt er den 18. October 1679 in Augsburg.

Die Ziele der welfiſchen Politik ſind rein dynaſtiſcher Art; die Beſtrebungen des Welfenhauſes in Braunſchweig-Lüneburg verfolgen von Stufe zu Stufe die Erhöhung und Steigerung ſeiner reichsfürſtlichen Geltung und Macht. Die beweglichen politiſchen Stellungen, welche der hannöverſche Hof jetzt in franzöſiſchem, jetzt in kaiſerlichem Intereſſe, erſt für, dann gegen die kirchliche Reunion einnimmt, ſind ſeinen dynaſtiſchen Zielen untergeordnet und durch dieſelben bedingt. Und die politiſchen Verhältniſſe lagen in den nächſten Jahrzehenden ſo, daß ſie dieſen Beſtrebungen außerordentlich günſtig ſein mußten.

Schon unter Johann Friedrich kommt dieſer dynaſtiſche Eifer des Welfenhauſes bei der erſten Gelegenheit, die ſich zeigt, deutlich zum Vorſchein. Eine ſolche Gelegenheit bietet der Friedenscongreß zu Nimwegen im Jahr 1676. Der Herzog von Hannover beanſprucht die Geſandtſchaftshoheit, nämlich das Recht, den Congreß durch wirkliche Geſandte beſchicken zu dürfen in gleicher Weiſe, wie die Kurfürſten. So entſteht der bekannte Streit über das Geſandtſchaftsrecht deutſcher Reichsfürſten. In dieſem Streit iſt ein politiſcher Rangſtreit enthalten zwiſchen

den Fürſten und Kurfürſten des Reichs, mit welchen letzteren jene in Rückſicht der Geſandtſchaftshoheit gleichſtehen wollen. Dieſe ſtaatsrechtliche Streitfrage empfängt Leibniz gleich bei ſeinem Eintritt in die hannöverſchen Verhältniſſe. Sie giebt ihm das Thema einer neuen ausführlichen Staatsſchrift „über das Souveränetäts- und Geſandtſchaftsrecht der deutſchen Reichsfürſten": eine Abhandlung, die Leibniz unter der charakteriſtiſchen pſeudonymen Bezeichnung „Caesarinus Furstenerius" verfaßt und im Jahr 1677 veröffentlicht hat. Daſſelbe Thema behandeln ſeine franzöſiſch geſchriebenen „Unterredungen zwiſchen Philaret und Eugen über das Recht der Geſandtſchaft", die den Inhalt der erſtgenannten Schrift im Auszug geben*).

3. Ernſt Auguſt.

a. Die Primogenitur.

Unter dem Bruder und Nachfolger Johann Friedrichs, dem Herzoge Ernſt Auguſt, war nun das nächſte und unmittelbare Ziel des braunſchweig-lüneburger Hauſes die Kurwürde: dieſes Intereſſe macht den Herzog kaiſerlich geſinnt; dieſer politiſche Beweggrund macht ihn den kirchlichen, vom Kaiſer geförderten Reunionsbeſtrebungen geneigt. Um aber die Macht des hannöverſchen Hauſes zu vergrößern und zu ſtärken, iſt vor Allem nöthig, daß der fortſchreitenden Zerſplitterung durch Erbtheilung

*) Caesarini Furstenerii tractatus de jure suprematus ac legationis principum Germaniae. Amst. 1677. Entretiens de Philarète et d'Eugène sur le droit d'ambassade. Duisb. 1677. Die erſte Schrift erlebt im erſten Jahre ihrer Veröffentlichung ſechs Auflagen. Dieß hat eine zweite, von Leibniz ſchon vorbereitete Auflage der „Entretiens" gehindert. Vgl. Werke von Leibniz. (Onno Klopp.) I. R. IV. Bd. III. Bd. (Einl. S. XLII. flg.).

ein Ziel gesetzt und die Primogenitur in dem braunschweig-lüneburgischen Zweige der Welfen eingeführt wird. Ernst August hat sich in dieser Rücksicht ein großes Verdienst um sein Geschlecht erworben und ist als Stifter der Primogenitur, die im Jahr 1683 die kaiserliche Bestätigung erhielt, mit Recht „der zweite Gründer des Welfenhauses" genannt worden. Wir bemerken, daß in diesem Punkte Leibniz die Politik des Herzogs eifrig vertheidigt hat, namentlich gegen den Herzog Anton Ulrich von Braunschweig-Wolfenbüttel, der die Primogenitur in der jüngeren Linie des Welfenhauses ungünstig ansah. Der Herzog Anton Ulrich (auch in der Literatur jener Zeit als Romanschriftsteller bekannt) war seit 1685 Mitregent seines Bruders Rudolf August. Seit 1680 stand Leibniz mit dem wolfenbüttler Hofe in Verkehr und wurde dort gern empfangen*).

b) Hannover — Celle.

Mit der Absicht auf die Primogenitur verbindet sich folgerichtig der Wunsch, die beiden in Hannover und Celle regierenden Linien des braunschweig-lüneburg'schen Hauses zu vereinigen. Auch dieser Schritt gelingt gleichzeitig mit der Erklärung der Primogenitur. Die beiden Brüder Ernst August von Hannover und Georg Wilhelm von Celle, die Leibniz etwas lobrednerisch „die fürstlichen Dioskuren" genannt hat, verbinden ihre Häuser durch eine Heirath. Der älteste Sohn des Herzogs von Hannover, Georg Ludwig, vermählt sich im Jahr 1682 mit der Prinzessin Sophie Dorothea von Celle. Diese Heirath war für die Machtinteressen der Welfenfamilie ebenso ersprießlich, als sie für die Prinzessin unglücklich ausfiel und tragisch endete: bekanntlich

*) Werke von Leibniz. (Onno Klopp.) I. Reihe. V. Bd. c. die Feststellung der Primogenitur im Welfenhause. S. 103—151. Nr. II.

hängt mit der Geſchichte dieſer Ehe das dunkle Schickſal vom Grafen Königsmark zuſammen. Leibniz hat aus den beiden Häuſern Braunſchweig-Lüneburg und Braunſchweig-Wolfenbüttel zwei exemplariſch unglückliche Ehen hervorgehen ſehen, bei denen das politiſche Intereſſe zwei edle Frauen herzlos geopfert hat. Das erſte dieſer Opfer war die Prinzeſſin von Celle, das zweite die Prinzeſſin von Wolfenbüttel, die Tochter Anton Ulrichs, die im Jahre 1711 mit dem Sohne Peters des Großen vermählt wurde *).

*) Die Einführung der Primogenitur erregte natürlich die Mißgunſt und das Widerſtreben der jüngeren Prinzen des Hauſes, die in kaiſerlichen Dienſten waren und in ihrem Widerſtande gegen das Recht der Erſtgeburt und die Untheilbarkeit der braunſchweig-lüneburgſchen Territorien von den Herzögen der älteren Linie unterſtützt wurden. Mit dieſem unſeligen Primogenitureſtreit in Hannover werden auch die ehelichen Zerwürfniſſe im Hauſe des Erbprinzen in Zuſammenhang gebracht. Der Prinz Maximilian Wilhelm hatte ſich zum Sturze des Erbprinzen in eine förmliche Verſchwörung mit dem Jägermeiſter Friedrich von Moltke eingelaſſen; ſie wurde entdeckt, Moltke gefangen genommen und im Juli 1692 hingerichtet, der Prinz blieb in jahrelanger Haft in Hameln und entſagte ſpäter für immer ſeiner Heimath. Die Erbprinzeſſin wurde der Theilnahme an dieſer Verſchwörung verdächtigt, und die unwürdige Behandlung von Seiten ihres Gemahls wurde zuletzt ſo unerträglich, daß ſie den Entſchluß faßte, in ein franzöſiſches Kloſter zu fliehen. Um dieſen Plan wußte der Graf Königsmark, der ſich bereit fand, die unglückliche Fürſtin zu retten, und zu ihrer Flucht ſeinen Beiſtand leiſten wollte. Der Plan und die geheimen Verbindungen wurden entdeckt, und in der Nacht des 2. Juli 1694 wurde Königsmark im Schloß von Hannover überfallen und heimlich ermordet. Die Erbprinzeſſin wurde als Gefangene nach Ahlden gebracht und ihre Ehe mit dem Kurprinzen im December 1694 geſchieden; ſie ſelbſt lebte in tiefer Verborgenheit im Schloſſe von Ahlden bis 1726. Sie iſt die Mutter Georg's II von England (geb. 1683) und durch ihre Tochter Sophie Dorothea (geb.

c) Genealogiſche Intereſſen.

Die Einführung der Primogenitur und die Verbindung der regierenden Häuſer von Hannover und Celle waren wohlberechnete Stützen des hannöverſchen Hofes zur Erwerbung der Kurwürde. Dazu konnten ſich die Welfen auf ihre geſchichtliche Abkunft, auf die Macht ihrer Vorfahren berufen, die Stammesherzöge geweſen waren. Es war daher nicht bloß eine fürſtliche Modeſache, ſondern lag im Zuſammenhange ſeiner politiſchen Zwecke, wenn der Herzog Ernſt Auguſt die Geſchichte ſeines Hauſes, die Genealogie der Welfen, deren Abkunft ein holländiſcher Genealog fabelnd auf den römiſchen Kaiſer Octavius Auguſtus zurückgeführt hatte, urkundlich dargethan wünſchte und dieſe Aufgabe Leibniz übertrug. So wird Leibniz ſeit 1685 braunſchweig-lüneburg'ſcher Hiſtoriograph und macht zur Löſung ſeiner Aufgabe und zur gründlichen Unterſuchung der archivariſchen Quellen eine Reiſe durch Deutſchland und Italien in den Jahren von 1687—1690.

d) Hannover — Brandenburg.

In ſeiner Bewerbung um die Kurwürde hatte das welfiſche Haus beſonders den Widerſtand des ihm benachbarten und ſtets eiferſüchtig von ihm angeſehenen kurfürſtlich-brandenburg'ſchen Hauſes zu fürchten. Dieſen Widerſtand zu beſeitigen, gab es

1687) die Großmutter Friedrichs des Großen. Ihr böſer Dämon am hannöverſchen Hofe war die Gräfin Platen, die Geliebte des Kurfürſten Ernſt Auguſt und, wie man ſagt, die verſchmähte Liebhaberin des Grafen Königsmark. Sowohl der Kurfürſt als der Kurprinz lebten, wie es die ſittenloſe Zeit mit ſich brachte, unter dem Einfluß ihrer Mätreſſen. Dieſe häuslichen und ehelichen Zerwürfniſſe der ſchlimmſten Art bilden die dunkle und widerliche Seite des hannöverſchen Hofes in der Zeit, als Leibniz dort lebte und wirkte.

kein beſſeres Mittel als eine Heirath zwiſchen beiden Familien. Im Jahr 1684 wird die Tochter Ernſt Auguſt's mit dem Sohn des großen Kurfürſten von Brandenburg, dem Kurprinzen Friedrich, vermählt, der vier Jahre ſpäter als Friedrich III ſeinem Vater folgt und im erſten Jahre des folgenden Jahrhunderts unter dem Namen Friedrich I die Reihe der preußiſchen Könige beginnt. So wird die Prinzeſſin Sophie Charlotte von Hannover Kurfürſtin von Brandenburg und im Jahre 1701 die erſte Königin von Preußen. Die Verbindung der Höfe von Hannover und Berlin wird auch in der Folge für Leibniz wichtig; er geht im Intereſſe des hannöverſchen Einfluſſes nach Berlin und lebt hier im Vertrauen und in der Freundſchaft der geiſtvollen Königin ſeine glücklichſten Jahre, zugleich mit zwei großen Aufgaben beſchäftigt, nämlich der Gründung der wiſſenſchaftlichen Akademie und der Gründung der evangeliſchen Union.

e) Die Kurwürde. Das Reichsbanner.

Das Jahr 1692 erfüllte die Wünſche der hannöverſchen Hauspolitik; Ernſt Auguſt wurde der neunte Kurfürſt des Reichs: eine Erhöhung, die ihm ſelbſt große Opfer koſtete und unter den Reichsfürſten ſowohl aus kirchlichen als dynaſtiſchen Gründen viel Eiferſucht und Widerſtand erregte, namentlich bei dem Kurfürſten von Mainz, bei dem Herzog der älteren braunſchweig'ſchen Linie, Anton Ulrich von Wolfenbüttel, und bei den ſächſiſchen Häuſern. Leibniz bekam bei dieſer Gelegenheit ein unerwartetes Thema zu einer hiſtoriſchen Unterſuchung. Für den neuen Kurfürſten mußte ein neues Erzamt gegründet werden. Er ſollte das Reichsbanner erhalten. Dagegen proteſtirte der Herzog von Würtemberg, der das Recht auf die Reichsſturmfahne, die ſeit 1336 bei Würtemberg war, beſaß und für ſich in Anſpruch nahm.

Leibniz hatte nun in einer gelehrten Unterſuchung den Unterſchied zwiſchen dem Reichsbanner und der Reichsſturmfahne auseinanderzuſetzen.

4. Engliſche Thronfolge.

Die Kurfürſtin Sophie. Georg Ludwig.

Der Kurfürſt Ernſt Auguſt ſtarb 1698. Sein Nachfolger Georg Ludwig ſollte in der emporſteigenden Macht des Welfenhauſes ein noch höheres Ziel erreichen, worauf die Ausſicht ſeit einem Jahrzehend dem Hauſe Hannover eröffnet war. Die engliſche Revolution vom Jahre 1688 hatte Jacob II, den letzten männlichen König aus dem Hauſe Stuart, geſtürzt und deſſen Schwiegerſohn Wilhelm III von Oranien auf den Thron Englands gebracht, dem im Jahr 1702 gemäß der angeordneten Erbfolge ſeine Schwägerin Anna folgte, die zweite Tochter des vertriebenen Königs. Kurz vor dem Tode Wilhelms III hatte ein Parlamentsbeſchluß die Thronfolge in England dahin beſtimmt, daß alle katholiſchen Glieder des erbberechtigten Hauſes der Stuarts von der Krone ausgeſchloſſen und nur die proteſtantiſchen ſucceſſionsfähig ſein ſollten. Mit Wilhelm III war die engliſche Thronfolge in die weibliche Linie der Stuarts übergegangen. Nach dem Thronfolgegeſetz vom Jahre 1701 mußte nach dem Tode der Königin Anna als nächſte Erbin der Krone Englands die verwittwete Kurfürſtin Sophie von Hannover gelten, die durch ihre Mutter Eliſabeth eine Enkelin Jacobs I von England (eine Urenkelin der Maria Stuart) war. Der nächſte Erbe der Kurfürſtin Sophie war deren Sohn Georg Ludwig; und da jene einige Wochen früher als die Königin Anna geſtorben war (ſie ſtarb, vierundachtzig Jahr alt, den 8. Juni 1714), ſo beſtieg nach dem Tode Anna's (den 1. Auguſt 1714) der Kurfürſt Georg Ludwig

von Hannover als Georg I den Thron Englands. Mit ihm beginnt die Perſonalunion zwiſchen England und Hannover. So hoch waren die Welfen in kurzer Zeit geſtiegen. Als Leibniz in ihre Dienſte trat, ſuchte der Ehrgeiz des Herzogs von Hannover nur in dem Geſandtſchaftsrecht mit den deutſchen Kurfürſten zu wetteifern; zwei Jahre vor ſeinem Tode ſah Leibniz in dem Hauſe Hannover den deutſchen Kurhut mit der engliſchen Königskrone vereinigt. Von der Theilnahme an der hannöver'ſch-engliſchen Politik blieb Leibniz ausgeſchloſſen, ſo lebhaft er eine Stellung in London unter dem neuen Könige wünſchte. Georg Ludwig war nicht der Mann, um einen Leibniz zu ſchätzen. Er ſah in ihm nur den Polyhiſtor, „das lebendige Wörterbuch", wie er ihn nannte, und er gefiel ſich auch wohl in dem Ruhme, zwei Reiche zu beſitzen, in deren einem Leibniz, in dem anderen Newton lebte; im Uebrigen würdigte er Leibnizens Thätigkeit nach dem engſten Maßſtabe.

III.

Leibnizens Doppelſtellungen.

1. Hannover und Wolfenbüttel.

Leibnizens Stellung beſchränkte ſich während der erſten fünfzehn Jahre ſeiner hannöver'ſchen Periode auf den Hof von Hannover, wo er in dem Vertrauen, der Anerkennung und den geiſtigen Intereſſen der Herzogin Sophie ſeine mächtigſte Stütze fand. Die nächſten fünfzehn Jahre waren die einflußreichſten und glücklichſten ſeines Lebens. Seine Stellung wurde erhöht, ſein Wirkungskreis über die Grenzen des hannöver'ſchen Hofes erweitert. Nach ſeiner Rückkehr von der italieniſchen Reiſe ernannte ihn der Herzog Anton Ulrich von Braunſchweig-Wolfenbüttel zum Vorſtand der wolfenbüttler Bibliothek. Er war ſeitdem Biblio-

thekar in Hannover und Wolfenbüttel und hatte damit eine Doppelstellung an den beiden braunschweig'schen Höfen. Die verwandtschaftlichen Verbindungen, welche diese beiden Höfe, der eine mit Preußen, der andere mit Rußland eingingen, kamen auch dem Ansehen Leibnizens zu gute und wirkten vergrößernd auf seine Stellung und seinen Einfluß.

2. Verhältniß zu Peter dem Großen.

Durch die Verbindung des wolfenbüttler Hofes mit Rußland kommt Leibniz in Berührung mit Peter dem Großen. Die erste Unterredung mit dem Czaren hatte er zu Torgau (1711), wo die Vermählungsfeier der Prinzessin von Wolfenbüttel mit dem Großfürsten Alexei stattfand. Im folgenden Jahre lud Peter der Große den Philosophen zu einer neuen Unterredung nach Karlsbad ein, und von hier begleitete Leibniz den Czaren nach Dresden; die dritte und letzte Zusammenkunft zwischen beiden war zu Pyrmont 1716. Die civilisatorischen Pläne Peters des Großen begegneten in Leibniz einem gleichgesinnten und verwandten Geiste. Der Czar wollte auf Leibnizens Vorschlag wissenschaftliche Untersuchungen in Rußland, namentlich über die magnetische Declination anstellen lassen und in Petersburg eine Akademie stiften, deren Plan Leibniz entwarf, die aber erst nach dem Tode des Czaren zu Stande kam. Auch verfaßte Leibniz im Auftrage Peters des Großen Pläne über die Verbesserung und Einrichtung der russischen Gerichtsordnung, womit er sich eine kaiserliche Pension verdiente.

3. Hannover und Berlin. Die beiden Kurfürstinnen.

Durch die Verbindung des hannöverschen Hofes mit Brandenburg (Preußen) trat Leibniz mit der Zeit in eine diplomati-

ſche Beziehung zu dem Hofe von Berlin, die ſich allmälig zu einer einflußreichen und vertrauten Stellung ausbildete. Er gewann eine ähnliche Doppelſtellung an den Höfen von Hannover und Berlin, wie er ſie in Hannover und Wolfenbüttel ſchon gewonnen hatte, nur daß ſeine Stellung in Berlin bei weitem wichtiger war, als die in Wolfenbüttel. Dieſe Stellung wurzelte in dem Vertrauen und der Freundſchaft, die ihm die beiden fürſtlichen Frauen, Mutter und Tochter, die Kurfürſtin Sophie von Hannover und die Kurfürſtin Sophie Charlotte von Brandenburg ſchenkten. Das Intereſſe dieſer Fürſtinnen kam ſeinen Wünſchen entgegen. Es handelte ſich darum, das gute Einverſtändniß der beiden Höfe aufrecht zu halten, den hannöverſchen Einfluß in Berlin zu ſichern, die dortigen Verhältniſſe geſchickt zu beobachten und zu lenken. Leibniz erbot ſich ſelbſt zu dieſem Zwecke in einer geheimen an die Kurfürſtinnen gerichteten Denkſchrift; nur müſſe man ihm gleichſam als Hülle ſeiner diplomatiſchen Sendung einen Platz in Berlin, eine Art Intendanz über Künſte und Wiſſenſchaften bewirken, der ihn zu einem zeitweiligen Aufenthalt an dem dortigen Hofe berechtige und verpflichte. Die Sache gelang. Leibniz wurde im Mai des Jahres 1700 vom Kurfürſten Friedrich III nach Berlin eingeladen; die Akademie der Wiſſenſchaften wurde in demſelben Jahre, am Geburtstage des Kurfürſten, den 11. Juli, geſtiftet und Leibniz am folgenden Tage zu ihrem lebenslänglichen Präſidenten ernannt. Damit war ſeine öffentliche Stellung in Berlin gegründet und für die nächſten Jahre theilte ſich ſein Aufenthalt zwiſchen die beiden Höfe. Mit Vorliebe kehrte er nach Berlin zurück. Hier erwarteten ihn die ſchönen Tage von Lützenburg (Charlottenburg), wo er mit ſeiner königlichen Schülerin philoſophirte und gemeinſchaftlich mit ihr den Bayle las. Der plötzliche Tod der Königin (1705)

nahm ſeinem Aufenthalte in Berlin den größten Reiz und zugleich die mächtigſte Stütze. Es war der ſchmerzlichſte Verluſt, den er in ſeinem Leben erfuhr. Die Anerkennung, wie viel in dieſer Fürſtin Leibniz verloren hatte, war ſo allgemein, daß ihm die fremden Geſandten förmliche Condolenzbeſuche abſtatteten. Die Königin Sophie Charlotte wußte den großen Philoſophen zu würdigen. Sie liebte und ſuchte die Wahrheit eben ſo ſehr, als der König die Pracht. Auf ihrem Sterbebette, ſo erzählt ihr philoſophiſcher Enkel, Friedrich der Große, ſoll ſie zu einer ihrer Frauen, die in Thränen zerfloß, geſagt haben: „beklagen Sie mich nicht, denn ich gehe jetzt, meine Neugier zu befriedigen über Dinge, die mir Leibniz nie hat erklären können, über den Raum, das Unendliche, das Sein und das Nichts; und dem Könige, meinem Gemahl, bereite ich das Schauſpiel eines Leichenbegängniſſes, welches ihm neue Gelegenheit giebt, ſeine Pracht zu entfalten.“ „Dieſe Fürſtin,“ ſagte Friedrich der Große, „hatte das Genie eines großen Mannes und die Kenntniſſe eines Gelehrten; ſie glaubte, daß es einer Königin nicht unwürdig wäre, einen Philoſophen zu ſchätzen. Dieſer Philoſoph war Leibniz, und wie Diejenigen, welche vom Himmel privilegirte Seelen erhalten haben, den Königen gleich werden, ſo ſchenkte ſie ihm ihre Freundſchaft.“ — Wenn Leibniz unter dem Schutze der Königin das ganze Anſehen ſeiner Doppelſtellung genoſſen hatte, ſo ſollte ihm bald nach ihrem Tode die mißliche Seite dieſes diplomatiſchen Zwiſchenlebens fühlbar werden. Mißtrauen und Eiferſucht wurde von beiden Seiten, am Hofe zu Hannover wie zu Berlin, gegen ihn rege gemacht, und die argwöhniſche Atmoſphäre, die ihn zuletzt in Berlin umgab, verleidete ihm den dortigen Aufenthalt ſo, daß er Berlin im Jahre 1711 für immer verließ. Sogar ſeine eigene Schöpfung, die Societät der Wiſſen-

ſchaften, deren Präſident er war, wurde ſeinem Einfluſſe entzogen.

Auch die äußeren Würden und Rangbezeichnungen, für welche Leibniz nicht unempfindlich war, ſtrömten ihm zu. Er trug den Titel eines geheimen Juſtizraths von drei Fürſten: der Kurfürſt Ernſt Auguſt von Hannover hatte ihn 1696 dazu ernannt, denſelben Titel verlieh ihm (1700) der Kurfürſt von Brandenburg und zwölf Jahre ſpäter Peter der Große.

IV.

Stellung zu Kaiſer und Reich.

1. Die europäiſchen Kriege.

Während der vierzig Jahre, die Leibniz in ſeiner hannöverſchen Stellung beharrte, iſt Europa und namentlich das deutſche Reich ein fortwährendes Kriegstheater. Zwei große Kriege erfüllen die letzten Jahrzehende des ſiebzehnten Jahrhunderts: der holländiſche Krieg und der Reichskrieg, beide durch Ludwig XIV gewaltſam hervorgerufen und in der Abſicht geführt, das europäiſche Uebergewicht Frankreichs zur Entſcheidung zu bringen. Zwei große Weltkriege beſchäftigen die erſten Jahrzehende des achtzehnten Jahrhunderts: der ſpaniſche Erbfolgekrieg und der nordiſche Krieg. In dem erſten handelt es ſich um das Gleichgewicht zwiſchen der franzöſiſchen und öſtreichiſchen Weltmacht, zwiſchen den Häuſern Bourbon und Habsburg; in dem zweiten um den Fortbeſtand der nordiſchen Hegemonie Schwedens, die durch einen der kühnſten Helden gegen den Bund der nordiſchen Mächte zuerſt glücklich aufrecht erhalten wird und am Ende erliegt, um der europäiſchen Geltung Rußlands Platz zu machen. Leibniz hat den Ausgang dieſes Krieges nicht mehr erlebt, aber er hat die beiden größten Helden deſſelben perſönlich kennen ge-

lernt und ist selbst von Peter dem Großen, wie wir erwähnt haben, erkannt und ausgezeichnet worden. Karl XII, den König von Schweden, sah Leibniz, als dieser abenteuerliche und romantische Held des nordischen Krieges auf der Höhe seines Soldatenruhms stand und die eigensinnige Verfolgung des Polenkönigs bis in dessen sächsische Erblande geführt hatte. Es war im Lager zu Altranstädt (1707), wo Karl XII die Gesandten der ersten Mächte Europas empfing und Leibniz wahrscheinlich bei dem Schwedenkönige eine Annäherung der Höfe von Berlin und Hannover vermitteln sollte.

2. Die Kriege mit Ludwig XIV.

Dagegen erlebt Leibniz vollständig die Kriege, welche Kaiser und Reich mit Ludwig XIV führen; er ist als deutscher Patriot, als politischer Schriftsteller und Rathgeber auf das Eifrigste an diesen Kriegen betheiligt. Drei große Friedensschlüsse gehen der politischen Thätigkeit Leibnizens voraus und bedingen den Schauplatz und die Weltverhältnisse, welche er vorfindet, als er zuerst in Mainz mit eigenen Denkschriften in die europäischen Fragen eingeht: der westfälische Friede (1648), der pyrenäische (1659) und der Friede von Aachen (1668). Jeder dieser Tractate bezeichnet einen Schritt vorwärts in der anschwellenden Macht Frankreichs. In dem westfälischen Frieden erntet Frankreich die Frucht der Politik Richelieu's: das europäische Gleichgewicht. In dem pyrenäischen Frieden siegt die Politik Mazarins und das Uebergewicht Frankreichs beginnt. Der Friede von Aachen ist die erste Frucht der Eroberungspolitik Ludwigs XIV, dem die Tripelallianz in eben diesem Frieden einen schwachen Damm entgegensetzt.

Drei große Friedensschlüsse erlebt Leibniz in seiner hanno-

verſchen Stellung mit der Theilnahme des politiſchen Denkers und Schriftſtellers: den Frieden von Nimwegen (1678), von Ryßwick (1697), von Utrecht, Raſtadt und Baden (1713 und 1714). Das Uebergewicht Frankreichs iſt in fortwährendem Steigen begriffen und das deutſche Reich in fortwährendem Sinken; jenes Uebergewicht gipfelt mit allem Uebermuth der Anmaßung und des Unrechts in dem Frieden von Ryßwick; und von den Siegen, die im ſpaniſchen Erbfolgekrieg über Ludwig XIV davongetragen werden, erntet das deutſche Reich in den Friedensſchlüſſen von Utrecht, Raſtadt und Baden keineswegs die verdienten Früchte. Das Leben unſeres Philoſophen fällt in die traurigſte Zeit des deutſchen Reichs, er erlebt in vollem Maße und mit voller Einſicht die ganze Fülle des deutſchen Elends. Zwei Jahre vor dem Ende des dreißigjährigen Krieges wird er geboren, und er ſtirbt zwei Jahre nach dem Ende des ſpaniſchen Erbfolgekrieges.

3. Leibniz als Gegner der franzöſiſchen Politik.

Wir erinnern uns, wie Leibniz in ſeinen erſten politiſchen Schriften nach der Richtſchnur des kurmainziſchen Syſtems ſorgfältig und genau alle Bedingungen erwogen hatte, welche das deutſche Reich nach Innen und Außen ſicherſtellen und namentlich der Gefahr eines franzöſiſchen Krieges vorbeugen konnten. Er hatte richtig vorhergeſehen, daß der Damm der Tripelallianz ſchon in der Auflöſung begriffen war, daß ein neuer Krieg von Frankreich her drohte, deſſen nächſtes Ziel die Niederlande ſein würden. Dieſen Krieg in der Richtung gegen die Türken abzuleiten, hatte er den Plan der Eroberung Aegyptens durch Ludwig XIV gefaßt, den wir ausführlich kennen gelernt. Der Mittelpunkt ſeines politiſchen Denkens war die Sicherheit des deut-

ſchen Reichs, die Erhaltung des weſtfäliſchen Friedens, die Abwendung einer franzöſiſchen Univerſalmonarchie, die Dauer des europäiſchen Gleichgewichts, in welchem Frankreich ein „arbitrium rerum“, aber keine auf Gewalt und Eroberung gegründete Herrſchaft haben ſollte. Alle Mittel, die Leibniz in dieſer Abſicht vorſchlug, hatten zu ihrem ausdrücklichen und wohlberechneten Ziel den Frieden und die Verſtändigung mit Frankreich. Die Haltung ſeiner bisherigen Denkſchriften war deßhalb im Intereſſe des deutſchen Reichs und deſſen Sicherheit gegen Frankreich und Ludwig XIV keineswegs feindlich geſtimmt.

Dieſe Haltung ändert ſich in den folgenden Denkſchriften und nimmt den entgegengeſetzten Charakter, nachdem die Politik Ludwigs XIV ſich mit voller Gewalt in eine dem deutſchen Reich feindliche Strömung geworfen und immer unverkennbarer mit ihrer Abſicht auf Eroberung und Erweiterung ihres Gebietes bis an die Rheingrenze hervorgetreten war. Wir finden Leibniz von jetzt an als den erbitterten Gegner Ludwigs XIV, als den energiſchen Vertheidiger der Sache des Reichs und des Kaiſers.

4. Der erſte Reichskrieg.

Schon im Jahre 1672 iſt der Krieg gegen die Niederlande im vollen Gange. Der Kaiſer und der große Kurfürſt von Brandenburg leiſten den Holländern Hülfe, die aber durch innere Uneinigkeit und Verrath erfolglos gemacht wird. Eine Menge Reichsſtädte im Elſaß werden von den Franzoſen genommen, die Pfalz verheert, die Saardiſtricte verwüſtet, Zweibrücken geplündert, Freiburg erobert. Die Friedensſchlüſſe von Nimwegen (1678—79) koſten dem Reich ſchwere Verluſte und zeigen es in voller Ohnmacht. Charakteriſtiſch für die Haltung der Reichsfürſten und insbeſondere für die hannöverſchen Verhältniſſe iſt die Thatſache,

daß in dieſem Kriege der Herzog Johann Friedrich auf Seiten Ludwigs XIV, ſein Bruder Ernſt Auguſt auf Seiten des Kaiſers ſteht. Ebenſo charakteriſtiſch für die inneren Zuſtände des Reichs iſt die ſchon bemerkte Thatſache, daß auf dem Friedenscongreß zu Nimwegen geſtritten wird über den Rang der fürſtlichen und kurfürſtlichen Geſandten. Dieſe Frage iſt es, die unſern Leibniz im Dienſte des Herzogs Johann Friedrich für jetzt allein beſchäftigt.

5. Das Syſtem der franzöſiſchen Reunion.

In der eingetretenen Friedenspauſe ſammelt Frankreich den Stoff zu einem neuen Reichskriege, vielmehr es nimmt gegen alles Völkerrecht und gegen alle Verträge den Anlaß aus der Luft zu dem ſchmählichſten Friedensbruch, den das deutſche Reich jemals erduldet hat. In dem weſtfäliſchen und nimwegener Frieden ſind deutſche Städte mit ihren Dependenzen an Frankreich abgetreten worden. Jetzt nach dem Frieden von Nimwegen geräth ein franzöſiſcher Parlamentsrath auf den Ludwig XIV willkommenen Einfall, zu unterſuchen, wie weit ſich „die Dependenzen" jener Gebietstheile erſtrecken. Was dazu gehört, gilt als ein Gebiet, das mit Frankreich zu vereinigen iſt, als ein Gegenſtand franzöſiſcher Rechtsanſprüche. Zu dieſem Zwecke werden die berüchtigten Reunionskammern zu Metz, Breiſach, Dornick, Beſançon eingerichtet und das Syſtem der Reunion vorbereitet (1680). Gegen dieſe aus der Luft gegriffenen Anſprüche wird ein Congreß in Frankfurt berufen; Leibniz iſt ſchon beſtimmt, den hannöverſchen Geſandten dort zu unterſtützen; da kommt die Nachricht von dem unerhörten, mitten im Frieden geſchehenen Raube der Stadt Straßburg, der wichtigſten Stadt des Elſaß (1681). Der Congreß in Frankfurt löſt ſich auf, der Reichs-

tag in Regensburg tritt zuſammen und es wird fortgeſtritten über den Rangunterſchied der fürſtlichen und kurfürſtlichen Geſandten. Unterdeſſen gehen die franzöſiſchen Reunionen unbekümmert weiter und man bemächtigt ſich im Jahr 1684 auch der Städte Luxemburg und Trier. Die Macht des Kaiſers iſt gelähmt; Ludwig XIV hat dafür geſorgt, daß der Kaiſer grade jetzt in ſeinen Erblanden mehr als je bedrängt wird; er hat den Aufruhr der Ungarn geſchürt und gegen Oeſtreich einen Türkenkrieg, furchtbarer als je, heraufbeſchworen. Im Sommer 1683 ſteht das Heer der Türken vor Wien.

6. Das Pamphlet gegen Ludwig XIV.

Vor zwölf Jahren hatte Leibniz jenen Plan ausgedacht und entwickelt, nach welchem Ludwig XIV den Krieg gegen die Türken führen, ſeinen Ehrgeiz vollauf befriedigen, ſeinen Beruf als „der allerchriſtlichſte König" erfüllen ſollte. Jetzt hat „der allerchriſtlichſte König" die Türken gegen die Chriſten geführt. Iſt das nicht die bitterſte Ironie? Dieſer bitterſten Ironie Worte zu leihen, ſchreibt Leibniz ſeinen „Mars christianissimus". Er ſchreibt dieſes große Pamphlet gegen Ludwig XIV, während die Türken Wien belagern. Er ſchreibt es im Styl der Ironie, als eine Satyre gegen Ludwig XIV, als „eine Vertheidigung der Waffen des allerchriſtlichſten Königs gegen die Chriſten". Er nimmt die Maske eines deutſchen Parteigängers Ludwigs XIV, um den Stachel zugleich gegen dieſe Partei, die man „Gallo-Grecs" nannte, zu kehren. So heißt der Titel dieſer merkwürdigen Schrift: „Mars christianissimus, autore Germano Gallo-Graeco, ou apologie des armes du roi très-chrétien contre les chrétiens". Sie iſt auf den Wunſch und unter dem Mitwiſſen des Herzogs Ernſt Auguſt verfaßt und eröffnet die Reihe der von

Leibniz im Intereſſe des Reichs gegen die rechtswidrige Politik Ludwigs XIV gerichteten Denk- und Staatsſchriften*).

7. Der zweite Reichskrieg. Das franzöſiſche und kaiſerliche Kriegsmanifeſt.

Die Entſetzung Wiens durch Sobieski, die Siege über die Türken in Ungarn, der von den Türken erbetene Friede (1687) befreiten den Kaiſer von den Gefahren im Oſten gerade in dem Zeitpunkte, wo Frankreich einen neuen Reichskrieg rüſtete. Zu den Reunionsanſprüchen kommt nach dem Tode des Kurfürſten von der Pfalz (1685) der Streit über die pfälziſche Erbſchaft und nach dem Tode des Kurfürſten von Köln (1688) der Streit über die kölner Nachfolge. Ein franzöſiſches Manifeſt erklärt „die Gründe, welche den König von Frankreich nöthigen, von Neuem die Waffen zu ergreifen, und welche die ganze Chriſtenheit überzeugen müſſen, daß Sr. Majeſtät nur die Ruhe Europas am Herzen liege.“

Leibniz, auf ſeiner archivariſchen Reiſe begriffen, iſt in dieſem Zeitpunkte in Wien (1688). Sein erſter Aufenthalt am kaiſerlichen Hofe fällt zuſammen mit dem Beginn des Reichskrieges gegen Ludwig XIV. Er widerlegt und entkräftet in einer umfaſſenden und eingehenden Beurtheilung das franzöſiſche Kriegsmanifeſt und verfaßt die kaiſerliche Gegenerklärung**). In einem beſonderen Capitel der erſten Schrift zeigt Leibniz, wie

*) Die Schrift erſcheint 1684 in Köln. Vgl. Oeuvres de Leibniz. (Foucher de Careil) T. III. Werke von Leibniz (Onno Klopp). I. R. V. Band. E. Vgl. näher das flgd. Cap. dieſes Werks.

**) Remarques sur un manifeste français. — Responsio Leopoldi Imperatoris rationibus, quibus Ludovicus XIV Franciae rex arma cepisse contendit, facta Vienae

Frankreich von Schritt zu Schritt ſich in Gewaltthätigkeiten überboten habe. Jedes Wort iſt durchdrungen von dem erlittenen Unrecht, das über alles Maß weit hinausgeht. „Ich finde," ſagt Leibniz, „daß die franzöſiſche Politik gefliſſentlich die benachbarten Völker mit einer ſolchen Unzahl gewaltſamer Verletzungen überhäuft, daß die Klagen unmöglich mit dem erlittenen Unrecht Schritt halten können. Nur Gott vergißt nichts, nur er findet das rechte Maß, aber bei den Menſchen löſchen die letzten Frevel das Andenken der erſten faſt aus, und man gewöhnt ſich an dieſe Dinge. Es giebt keinen Vertrag, den Frankreich nicht in letzter Zeit auf das Offenbarſte verletzt hat. Aber weil es aus dem Unrecht ſein Geſchäft macht, ſo wundert man ſich nicht mehr. Jedes Weſen muß nach den Geſetzen ſeiner Natur handeln. Warum hat man ihm vertraut? Der Einfall in die ſpaniſchen Niederlande gegen die ausdrücklich beſchworene Verzichtleiſtung, der Krieg gegen Holland ohne den Schatten eines Grundes, der Friede von Nimwegen ebenſo ſchnell umgeworfen als geſchloſſen: alle dieſe Handlungen erſcheinen ſchon nicht mehr ſo frevelhaft als ſie ſind, ſeitdem man ſie durch größere Frevel überbietet. Das eben iſt das wahre Geheimniß, die häßlichſten Dinge zu verſchönern: daß man daneben unmittelbar ſolche ſtellt, die ohne Vergleich widerwärtiger ſind, ſo wie häßliche Weiber Affen oder Neger neben ſich haben." — „Der Verluſt von Straßburg oder Luxemburg hat die Klagen ſo vieler Fürſten, Grafen und freier Stände des unter das Joch geſchickten Reichs faſt vergeſſen laſſen. Jene Reunionen und Dependenzen, ſo wenig ſie in Wahrheit ein wirkliches Recht hatten, ſollten doch wenigſtens noch dem Namen und Titel nach Recht heißen. Aber die Unerſättlichen, die

18. Octobris 1688 a Leibnizio. Oeuvres de Leibniz (Foucher de Careil.) Tom. III. pg. 75—203. pg. 217—234.

Alles für erlaubt halten, geben ſich damit nicht zufrieden; man mußte das Unrecht weiter treiben und ſich jener wichtigen Städte bemächtigen, ohne Rechtstitel, ohne auch nur den Schein eines Rechts noch anzunehmen; wagten doch ſelbſt die Reunionskammern von Metz und Breiſach nicht, etwas gegen Straßburg zu beſchließen, das geſchützt war durch die ausdrücklichen Worte des Friedens von Münſter. So blieb nichts übrig als die reine Willkür, das Recht des Räubers, der letzte Grund der Uſurpatoren. Man könne, ſo hieß es, Straßburg und Luxemburg nicht entbehren, denn der König brauche dieſe Städte zur Sicherheit ſeines Reichs. Mit andern Worten: um beſſer zu erhalten, was man dem deutſchen Reiche geraubt habe, müſſe man ihm noch mehr rauben. Schöner Grund! So erzeugt der Unſinn ein Heer von Unſinn und die Frevelthat eine Unzahl Frevel. Der Appetit kommt im Eſſen*)!"

Die deutſche Geſchichte weiß zu berichten, mit welchem Uebermaß in dieſem Kriege, in der Verwüſtung der Pfalz, in der Zerſtörung und Plünderung deutſcher Städte, zuletzt in dem für das deutſche Reich ſchmachvollen Frieden von Ryßwick ſich jener franzöſiſche Appetit geſättigt hat.

8. Das neue Jahrhundert.

Der Friede war nur eine kurze Pauſe, um Athem zu ſchöpfen. Der große längſt vorhergeſehene Krieg, der die europäiſche

*) Remarques sur un manifeste français. Chap. II. Progrès des entreprises de la France et comment s'est toujours surpassée en violence. Oeuvres de Leibniz (Foucher de Careil) T. III. pg. 86 — 88. Vgl. Werke von Leibniz (Onno Klopp). I. R. V. Bd. Reflexions sur la declaration de la guerre, que la France a faite à l'empire. Chap. II. pg. 528 — 530.

Machtstellung zwischen Frankreich und Oestreich entscheiden sollte, stand dicht vor der Thür. Das siebzehnte Jahrhundert, das sich seinem Ende zuneigte, gebar noch in seinen letzten Zügen die beiden Zwillingskriege, die mit dem neuen Jahrhundert zugleich aufwuchsen: den nordischen Krieg und den um die spanische Erbfolge. Leibniz selbst hat in einem uns aufbewahrten und jetzt veröffentlichten Schriftstücke den Zustand Europas im Beginn des achtzehnten Jahrhunderts geschildert *).

Die wichtigste Frage, deren Lösung das neue Jahrhundert als erste Aufgabe gleich bei seinem Eintritt empfängt, betrifft die spanische Erbfolge. Die beiden Mächte, von deren Gleichgewicht der Weltfrieden abhängt, deren Gleichgewicht darum zu erhalten, die europäische Politik seit dem westfälischen Frieden fortwährend bemüht ist, Frankreich und Oestreich, erheben Erbschaftsansprüche auf die spanische Monarchie. Mit dem Tode Karls II, der nahe bevorsteht und den 1. November 1700 wirklich erfolgt, entsteht zwischen jenen beiden Mächten der unvermeidliche Erbschaftsstreit. Wenn eine von beiden vollkommen siegt, so ist das Gleichgewicht Europas in seinen Grundlagen erschüttert und die gefürchtete Universalherrschaft zur Thatsache geworden. Diese zu vermeiden, werden von den Seemächten England und Holland Theilungsprojecte gemacht, denen die Krone Spanien nicht beistimmt, und von Seiten der Erben werden die spanischen Kronländer nicht für die regierenden Häupter selbst, sondern für Secundogenituren beansprucht. Ludwig XIV begehrt die spanische Erbschaft für seinen Enkel, Philipp von Anjou, den zweiten Sohn des Dauphin; der Kaiser Leopold will sie für seinen zweiten Sohn Karl. Das Testament

*) Status Europae incipiente novo saeculo. Oeuvres de Leibniz (Foucher de Careil). Tom. III. pg. 298 — 308.

Karls II entſcheidet nach den Wünſchen Ludwigs XIV. Philipp von Anjou iſt der im Teſtament erklärte Univerſalerbe. Zu dieſer Entſcheidung iſt der ſchwache und willenloſe König durch den franzöſiſchen Einfluß beſtimmt worden. Dieſer König, ſagt Leibniz in der eben erwähnten Skizze, hatte keinen anderen Fehler, als eine vollkommene Geiſtes- und Körperſchwäche. Das einzige denkwürdige Factum ſeines Lebens iſt ſein Teſtament, und dieſes einzige nennenswerthe Factum iſt nicht ſein Werk, ſondern er war dabei nur das willenloſe Werkzeug in fremder Hand. Das Teſtament des ſchwachen Königs iſt ein Product franzöſiſcher Erbſchleicherei. Ludwig XIV hatte früher auf die Erbſchaft verzichtet; er hat dann gefunden, daß der Frieden der Welt und die Ruhe Europas eine Theilung derſelben fordere; jetzt findet er, daß eine ſolche Theilung vielmehr den Krieg nähre, daß es darum im Intereſſe des Friedens und der Ruhe Europas am beſten ſei, wenn er für ſeinen Enkel Alles behalte. So bleibt er ſich immer gleich. Er iſt ſtets für den Frieden beſorgt; was er thut, geſchieht um des allgemeinen Beſten willen; nur die Mittel, die er ergreift, ändern ſich nach den Umſtänden. Auf dieſe Weiſe verſteht er, in den Verträgen, die er macht, den Geiſt vom Buchſtaben zu unterſcheiden. Man ſieht, mit welcher bittern und gerechten Ironie Leibniz das ſpaniſche Teſtament und die franzöſiſche Politik betrachtet und welche Haltung er ſelbſt zu der ſpaniſchen Succeſſionsfrage nimmt. Am Schluß ſeiner Betrachtung berührt er den Ausbruch des nordiſchen Krieges, die erſten Erfolge Karls XII in Seeland, Eſthland und Liefland, die erſten Niederlagen Peters des Großen und Friedrich Auguſts von Polen, den Gang der Dinge bis zu dem Moment, wo die Polen ſelbſt ſich gegen den König erklären und Karl XII über die Düna geht (1701). Unter den bedeutenden Ereigniſſen im

Beginn des Jahrhunderts erwähnt er noch den Tod Innocenz' XII und die Erwählung Clemens' XI; dann die Erhebung des Kurfürsten von Brandenburg zum König von Preußen, unterſtützt durch jene beiden Kriege, welche den Kaiſer und die nordiſchen Mächte dieſer Erhebung geneigt machen in der Hoffnung auf die Bundesgenoſſenſchaft Preußens.

9. Der ſpaniſche Erbfolgekrieg.

Leibniz, durchdrungen von dem Rechte der öſtreichiſchen Erbfolge, empört über die Politik Ludwigs XIV, die das gewaltſame, ſich mit jedem Schritt ſteigernde Unrecht zu ihrer Richtſchnur genommen, ſteht entſchieden auf der Seite des Kaiſers Leopold gegen Ludwig XIV, auf der Seite Karls III gegen Philipp V. Es handelt ſich um den Sieg der öſtreichiſchen Thronfolge in den ſpaniſchen Kronländern, um eine Abrechnung mit Frankreich, welche deſſen Machtverhältniſſe zurückführt auf den Fuß des weſtfäliſchen Friedens. Der ſpaniſche Erbfolgekrieg ſoll wiederherſtellen, was dem deutſchen Reich in den Friedensſchlüſſen von Nimwegen und Ryßwick ſchmählich verloren gegangen. So betrachtet Leibniz die Sache. Unter dieſen Geſichtspunkt und in dieſe Richtung fallen die politiſchen Entwürfe und Denkſchriften, die er jetzt ſchreibt. Die Ausſichten und Conjuncturen ſind günſtig. Die Verbindung Oeſtreichs mit den Seemächten England und Holland, die große Allianz gegen Frankreich, die außerordentlichen Erfolge der verbündeten Waffen, die ſiegreichen Schlachten unter den beiden größten Feldherrn der Zeit, Eugen von Savoyen und Marlborough, die Geltung der Whigs im engliſchen Parlamente, der herrſchende Einfluß Marlboroughs am Hofe der Königin Anna: alle dieſe Umſtände bekräftigen die Hoffnungen, welche Leibniz hegt, und es ſcheint, als ob ſeine politiſchen Jugendwünſche ſich glänzend erfüllen

werden. Da kommt mitten im Siegeslaufe der verbündeten Heere, die ſchon im Begriff ſtehen, in Frankreich ſelbſt einzudringen, der durch eine Cabale bewirkte Sturz Marlboroughs in England, der plötzliche Wechſel des Miniſteriums, der die Torys an das Staatsruder bringt, dieſer diplomatiſche Sieg Frankreichs mitten unter den Niederlagen ſeiner Waffen. Das Bündniß gegen Frankreich löſt ſich auf, England und Holland machen ihren beſonderen Frieden in Utrecht; der Kaiſer ſchließt den ſeinigen nothgedrungen in Raſtadt; die deutſchen, an dem Kriege betheiligten Reichsſtände machen den ihrigen in Baden. Ein glücklicher Umſtand für Ludwig XIV iſt der plötzliche Thronwechſel im deutſchen Reich. Kaiſer Leopold I war 1705 geſtorben; ihm war ſein älterer Sohn Joſeph gefolgt, der im Jahr 1711 eines unerwarteten Todes ſtarb. Jetzt wird ſein Bruder, der König Karl III von Spanien, zum römiſchen Kaiſer gewählt und als Karl VI in Frankfurt gekrönt (December 1711). Das Jahr vorher war Marlborough geſtürzt worden und der franzöſiſche Einfluß in England zur Geltung gekommen. Jetzt vereinigen ſich auf demſelben Haupte die Kronen Spanien und Oeſtreich, und jene Gefahr tritt ein, welche Europa ſeit lange fürchtet und die Seemächte verhüten wollen. Dieſe Umſtände iſoliren den Kaiſer und führen einen Frieden herbei, der hinter den Erfolgen des Krieges weit zurückbleibt.

Die Stellung, welche Leibniz einnimmt, ſo entſchieden, wie ſie iſt für die Rechte Oeſtreichs, bringt ihn dem kaiſerlichen Hofe näher. Er iſt fünfmal in Wien geweſen, das erſtemal beim Ausbruch des Reichskrieges 1688 (als er auf der Reiſe nach Italien begriffen war), das zweitemal während des Reichskrieges 1690 (auf der Rückkehr von ſeiner italieniſchen Reiſe), dann vor dem Ausbruch des ſpaniſchen Erbfolgekrieges (1700) und im An-

fang deſſelben (1702); ſein letzter Aufenthalt, der zugleich der längſte war, fällt in die Jahre der Friedensſchlüſſe (1712—1714).

Werfen wir einen Blick auf die Schriften, die Leibniz in der Richtung der öſtreichiſchen Intereſſen verfaßt hat.

10. Leibniz gegen die franzöſiſch-ſpaniſche Partei. Das Manifeſt für Karl III.

Gleich nach dem Tode Karls II von Spanien erſcheint in der Form eines Briefes aus Antwerpen eine franzöſiſche Parteiſchrift, welche die Abſicht hat, ſowohl die Rechtmäßigkeit als die Zweckmäßigkeit des Teſtaments Karls II zu vertheidigen. Leibniz ſchreibt die Entgegnung in Form eines Briefes aus Amſterdam, als ob ein Holländer „dem Franzoſen in Antwerpen" Rede ſtünde und deſſen Scheingründe entkräftet. Die Schrift geht gegen die Wortführer der franzöſiſchen Intereſſen in der ſpaniſchen Erbfolgefrage und führt den Titel: „die gegen die Ränke und Drohungen eines bourboniſchen Parteigängers ermuthigte Gerechtigkeit" *).

In Spanien ſelbſt ſtehen einander die franzöſiſche und öſtreichiſche Partei gegenüber: das Haupt der erſten iſt der Cardinal Portocarrero, Erzbiſchof von Toledo, deſſen Einfluß das Teſtament Karls II beſtimmt und der ſelbſt den Herzog von Anjou zum König Philipp V von Spanien erklärt hat; das Haupt der andern iſt der Graf Melgar, Admiral von Caſtilien, den Portocarrero vertrieben und der in Liſſabon ein Manifeſt veröffentlicht hat, worin er das Teſtament Karls II für Portocarrero's Erfindung und

*) La justice encouragée contre les chicanes et menaces d'un partisan des Bourbons. Der Brief aus Antwerpen iſt vom 9. December 1700. Der Gegenbrief vom 1. Februar 1701. Oeuvres de Leibniz (Foucher de Careil) T. III. pg. 308—344.

den Erzherzog Karl zum König Karl III von Spanien erklärt. Leibniz ſteht auf Seiten des Admirals und ſchreibt ein Geſpräch zwiſchen beiden Parteiführern, worin der Admiral den Cardinal überzeugt *).

Dieſe beiden Schriften ſind von Leibniz nicht veröffentlicht. Wichtiger als die Widerlegung der Gegner war die Vertheidigung des eigenen Standpunktes, des öſtreich-ſpaniſchen Erbfolgerechts. Zu dieſem Zwecke ſchreibt Leibniz ein „Manifeſt für die Rechte Karls III", das im Jahr 1703 erſcheint, nachdem der König nach Spanien abgereiſt war, um von ſeinem Reiche Beſitz zu nehmen **).

11. Schrift gegen den Frieden von Utrecht.

Leibnizens ſiegreiche Hoffnungen ſehen ſich plötzlich durch den Frieden von Utrecht gehemmt im Augenblicke, wo die Saat reif iſt zur Ernte. Als er gegen Ende des Jahres 1712 nach Wien kommt, ſind die Friedensverhandlungen mit England ſchon in vollem Gange. In Wien ſelbſt iſt die Stimmung für die Fortſetzung des Krieges. Der Kaiſer ſelbſt theilt dieſe Stimmung. Eugen von Savoyen ſteht an der Spitze der Kriegspartei. Leibniz hält es mit dem großen Feldherrn, mit dem er politiſch und perſönlich in einem nahen und vertrauten Verkehr ſteht. Er ſchreibt gegen den Frieden von Utrecht in der Form eines Briefes an einen toryſtiſchen Lord. Es iſt wahrſcheinlich, daß der Prinz von Savoyen Leibnizens Feder für die Sache des Krieges ge-

*) Dialogue entre un Cardinal et l'amirante de Castille, relativement aux droits de Charles III roi d'Espagne. 1702.

**) Manifeste pour la defense des droits de Charles III. Nach der Erwählung des Königs zum deutſchen Kaiſer (1711) ſchreibt Leibniz eine Vorrede für das in's Spaniſche überſetzte Manifeſt.

wünſcht hat, und man darf in dem „Monseigneur“, dem Leibniz die Schrift mittheilt, den Prinzen Eugen ſelbſt vermuthen. Der Friede von Utrecht iſt unverantwortlich und verwerflich. Dieſen Frieden dergeſtalt auseinanderzuſetzen, daß ſeine Verwerflichkeit klar einleuchtet, iſt die ausgeſprochene Abſicht jenes Briefes*).

Wir ſehen Leibniz in ſeinen Rathſchlägen und Entwürfen unabläſſig bemüht, für die Fortſetzung des Krieges zu arbeiten und dem Frieden von Raſtadt vorzubeugen; er iſt fortwährend darauf bedacht, alle Mittel zu einer glücklichen Fortſetzung des Krieges ausfindig zu machen. Er wünſcht die Niederlande im Bunde mit dem Kaiſer zu erhalten, die Republik Venedig für einen Bund mit dem Kaiſer zu gewinnen, und was die Hauptſache iſt, er räth zu einem Bunde mit den nordiſchen Mächten, um den nordiſchen Krieg zur Fortſetzung des ſpaniſchen Erbfolgekrieges zu benutzen. Die ungünſtige Lage Karls XII und namentlich der vollkommene, eben erfolgte Bruch zwiſchen ihm und der Pforte kommt den Hoffnungen und Rathſchlägen, welche Leibniz nach dieſer Seite faßt, unterſtützend entgegen**).

12. Schrift gegen den Frieden von Raſtadt.

Zum Kriege gerüſtet und zur Fortſetzung deſſelben entſchloſſen, ſoll der Kaiſer den Frieden von Raſtadt nur unter ſolchen

*) Paix d'Utrecht inexcusable mise dans son jour par une lettre à un milord tory. Oeuvres de Leibniz (Foucher de Careil) T. IV. pg. 1—140. Vgl. Introd. pg. LIV ſigd.

**) Reflexions politiques faites avant la paix de Rastadt. — Projet d'alliance avec les puissances du Nord. 1703. Consultation abrégée sur l'état présent des affaires au commencement de Mars 1713. Nr. 4. 5. Oeuvres de Leibniz (Foucher de Careil) T. IV.

Bedingungen eingehen, die das deutſche Reich wieder in den Beſitz ſeiner natürlichen Grenzen bringen und Frankreich nöthigen, Straßburg und den Elſaß wieder herauszugeben. Wird der Friede in Raſtadt ohne dieſe Bedingungen geſchloſſen, ſo finden ſich Kaiſer und Reich nach einem glorreich geführten Kriege zurückverſetzt auf den Fuß des Friedens von Ryßwick, und ihre Lage iſt hoffnungsloſer und elender als je. Denn ſo lange die ſpaniſche Succeſſionsfrage nicht gelöſt war, konnte man die Erfolge Frankreichs für unſicher anſehen und von dem Kriege, der kommen mußte, die Wiederherſtellung hoffen. Mit der Entſcheidung der ſpaniſchen Frage im Frieden von Raſtadt iſt auch dieſe Hoffnung geſcheitert*).

13. Die hannöver'ſche Succeſſionsfrage. Ker von Kersland.

Uebrigens kommt zu dem Intereſſe für Kaiſer und Reich noch ein beſonderes Intereſſe für das Haus Hannover, um Leibniz gegen den Frieden von Utrecht und für die Fortſetzung des Krieges zu ſtimmen. Es iſt nämlich zu fürchten, daß durch den Frieden der König von Frankreich in die Lage gebracht wird, die Sache des Prätendenten in England zu unterſtützen und das Geſchlecht der vertriebenen Stuarts auf den Thron Englands zurückzuführen. Die Königin Anna ſelbſt iſt im Geheimen für ihren Bruder thätig. So erſcheint die hannöverſche Thronfolge ernſtlich bedroht. Indeſſen hat die Abneigung gegen die Stuarts und die Beſorgniſſe vor einer Reſtauration dieſer Dynaſtie dem Hauſe Hannover Anhänger in England verſchafft. Einer der eifrigſten iſt der ſchottiſche Ritter Ker von Kersland, der als Agent der hannöverſchen

*) Considérations sur la paix, qui se traite à Rastadt. 1713. Oeuvres de Leibniz (Foucher de Careil) Tom. IV.

Partei nach Wien kömmt, um im Intereſſe der engliſchen Thronfolge des Hauſes Hannover die Fortſetzung des Krieges gegen Spanien zu betreiben und den Kaiſer für einen neuen Kriegsplan zu gewinnen, nach welchem Spanien in Amerika erobert werden ſoll. Er hat in Wien die erſten Zuſammenkünfte mit Leibniz, der in ſeine Pläne einſtimmt und dieſelben dem Kaiſer empfiehlt*).

14. Die Wiener Pläne. Akademie. Rückkehr nach Hannover.

Alle dieſe Pläne ſchlagen fehl. Es iſt Leibniz unmöglich, den Abſchluß eines Friedens zu verhindern, der dem deutſchen Reiche nicht zu Gute kömmt. Er iſt mit einem zweiten Plane, den er eifrig verfolgt, nicht glücklicher. Er hat die Idee, eine Akademie der Wiſſenſchaften in Wien zu gründen, deren Einrichtungen er in großen Umriſſen entwirft. Zuerſt ſcheinen die Ausſichten günſtig; der Kaiſer iſt dem Plane geneigt; die erſten Männer Wiens, vor Allen der Prinz Eugen von Savoyen, wollen das Vorhaben unterſtützen, aber zuletzt ſcheitert die Sache an dem Widerſtande der Jeſuiten, die eine ſolche Akademie der Wiſſenſchaften nicht zuträglich finden, am wenigſten wenn ſie ein Proteſtant gründet.

So hatte Leibniz in den Sachen, die er in Wien betrieb, nichts gewonnen, nichts für die Politik, nichts für die Wiſſenſchaft, nicht einmal für ſeine Perſon eine Stellung, die ihm einen angemeſſenen Wirkungskreis bieten konnte, den er in Berlin verloren hatte und den ihm Hannover nicht mehr gewährte. Karl VI bewies ihm ſeine perſönliche Gunſt durch die Ernennung

*) Lettre de Leibniz à l'empereur au sujet du projet de Kersland. Oeuvres de Leibniz (Foucher de Careil) T. IV. pg. 277 flgd.

zum Reichshofrath (1713); er war lange vorher ſchon zum Reichsfreiherrn ernannt worden, wahrſcheinlich bei Gelegenheit der Krönung Joſephs zum römiſchen König (1690).

Als Leibniz von ſeinem letzten Aufenthalt in Wien, der faſt zwei Jahre gedauert, nach Hannover zurückkehrte (September 1714), war der Kurfürſt Georg Ludwig ſchon nach London abgereiſt, um den Thron Englands in Beſitz zu nehmen. Gern wäre ihm Leibniz gefolgt. Aber man wollte ihn nicht, weder der König noch die Miniſter. Es wurde ihm geſchrieben, daß er in Hannover bleiben, die verſäumte Zeit einholen und die Geſchichte Braunſchweigs vollenden ſollte. So kehrte er für den kurzen Reſt ſeines Lebens in die hannöverſche Stellung zurück, die nach einer ſo langen, einflußreichen und vielumfaſſenden Thätigkeit ihm nichts übrig ließ als die Einſamkeit ſeines Studirzimmers.

Neuntes Capitel.

Politiſche Schriften der hannöverſchen Periode. Geologiſche und hiſtoriſche Arbeiten. Reiſe nach Italien.

Wir haben in dem vorigen Abſchnitt einen ausführlichen Durchblick durch das Leben unſeres Philoſophen während ſeiner vierzigjährigen hannöverſchen Periode gegeben und dabei mit beſonderem Intereſſe die politiſchen Aufgaben und Stellungen hervorgehoben, die ihn während jener Zeit in mannigfaltiger Weiſe beſchäftigen und ſeine publiciſtiſche Thätigkeit in Anſpruch nehmen. In der großen Reihe dieſer politiſchen Schriften, die wir oben erwähnt und in ihrer Entſtehung aus den Zeitverhältniſſen erklärt haben, ſind zwei von beſonderer Wichtigkeit: die Denkſchrift für die Hoheitsrechte der deutſchen Reichsfürſten, veranlaßt zunächſt durch die Intereſſen des hannöverſchen Hauſes, und das Pamphlet gegen Ludwig XIV, veranlaßt durch die gewaltthätige Beſchädigung des deutſchen Reichs. Die erſte Schrift fällt in die Regierungszeit Johann Friedrichs, die zweite unter Ernſt Auguſt; ſie bezeichnet den Wendepunkt, in welchem Leibniz die mainziſche Vermittlungspolitik aufgiebt und gegen Frankreich die Partei der kaiſerlichen und öſtreichiſchen Intereſſen

ergreift, für welche er in den folgenden Jahren ſo oft und nachdrücklich auftritt.

Dieſe beiden Schriften müſſen wir etwas eingehender betrachten.

I.

Caesarinus Furstenerius*).

1. Die Streitfrage.

Der Geſandtſchaftsſtreit in Nimwegen hatte bekanntlich die Frage hervorgerufen, die Leibniz unter dem Namen „Caesarinus Furstenerius“ in umfaſſender Weiſe unterſucht, in Rückſicht nicht nur auf die beſonderen Intereſſen des Hauſes Hannover, ſondern auf den politiſchen Zuſtand des geſammten deutſchen Reichs. Die Veranlaſſung war in Kurzem folgende. Frankreich hatte den Abgeſandten Lothringens auf dem Congreſſe von Nimwegen nicht als Legaten, ſondern nur als Deputirten anerkennen wollen und dabei erklärt, daß es überhaupt die Geſandten der deutſchen Fürſten nur in dieſer Form anerkenne. Doch hatte es die Geſandten

*) Caesarini Furstenerii tractatus de jure suprematus ac legationis principum Germaniae. Werke von Leibniz (Onno Klopp) I. R. IV. Bd. S. 1—305. Von dieſer Schrift hat Leibniz einen Auszug gemacht in Form eines Geſprächs und in franzöſiſcher Sprache, damit auch das nicht Latein verſtehende Publicum die Frage beurtheilen könne. Der Titel heißt „Entretiens de Philarète et d'Eugène touchant la souveraineté des electeurs et princes de l'empire, à Duisbourg 1677. Werke von Leibniz (Onno Klopp) I. R. III. Bd. S. 331—380. Philaret vertheidigt das Geſandtſchaftsrecht der Reichsfürſten, welches Eugen beſtreitet. Die Kurfürſten ſeien Regenten des Reichs, die andern Fürſten Unterthanen. Eben dieſer Punkt giebt der Frage ihre Bedeutung und macht, daß ſie mehr iſt, als eine bloße Cäremonialfrage.

von Brandenburg und Pfalz-Neuburg als Legaten gelten laſſen. Aber die Anerkennung des Geſandten von Neuburg wird nachträglich zurückgenommen, und es heißt, daß man ferner nur die kurfürſtlichen Geſandten als Legaten werde gelten laſſen*).

Die Frage iſt demnach, ob in Betreff der Geſandtſchaft die Fürſten des Reichs daſſelbe Recht haben als die Kurfürſten oder nicht? Von Seiten der Fürſten wird dieſes Recht beanſprucht, von Seiten Frankreichs wird die Anerkennung verweigert. Die Kurfürſten ſelbſt beſtreiten das Recht nicht. Gegenüber dem Herzoge von Braunſchweig-Lüneburg haben es die Generalſtaaten und der Kaiſer anerkannt**).

Der Geſandte (Legat, ambassadeur) vertritt die Perſon eines regierenden Herrn bei einer fremden Macht. Daß er von einem regierenden Herrn, nicht von einer Körperſchaft abgeſandt iſt, unterſcheidet ihn von einem „Deputirten". Daß er den Fürſten bei einer fremden Macht vertritt, nicht im Lande ſelbſt, unterſcheidet ihn von einem „Commiſſarius"; daß er bei der fremden Macht accreditirt iſt, unterſcheidet ihn von einem „Agenten". Den Geſandten macht dieſer repräſentative Charakter (character repraesentatitius), den er führt und dem gewiſſe auszeichnende Ehren zukommen, wie der Titel Excellenz, das Recht, von den Geſandten, die vor ihm angekommen ſind, zuerſt beſucht zu werden, u. A.***).

Die Frage iſt demnach, ob die deutſchen Reichsfürſten das Recht haben ſollen, welches den Kurfürſten zuſteht: Geſandte mit (repräſentativem) Charakter zu ſchicken? Mit andern Worten: ob ſie das Recht der Legation haben? Da nun der repräſentative

*) Caes. Furst. Cap. II.

**) Ebendaſelbſt. Cap. III. IV.

***) Ebendaſelbſt. Cap. V. VI.

Charakter des Geſandten darin beſteht, daß er die Perſon ſeines Souveräns vertritt; da das Recht, ſolche Geſandte zu ſchicken, ein natürlicher Ausfluß der Souveränetät iſt, ſo wird die ganze Streitfrage darauf zurückgeführt werden müſſen: ob die deutſchen Reichsfürſten wirklich Souveräne ſind oder nicht? Von hier aus entſcheidet ſich die Geſandtſchaftsſtreitfrage; darum handelt Leibniz „de jure suprematus ac legationis principum Germaniae".

Man hat gegen das Hoheitsrecht der deutſchen Fürſten eingewendet, daß ſie dem Kaiſer und Reich unterworfen ſeien. Zur Widerlegung dieſer Einwände wird Leibniz zu zeigen haben, daß die Souveränetät der einzelnen Fürſten und die kaiſerliche Gewalt ſich gegenſeitig nicht beeinträchtigen, daß die Unterordnung der Fürſten unter den Kaiſer ſie keineswegs zu Unterthanen herabſetze, alſo mit einem Worte beide Gewalten, die Einheit der kaiſerlichen und die Vielheit der fürſtlichen, harmoniren. Dieſen Zweck ſeiner Schrift will er ſymboliſch in dem Namen „Caesarinus Furstenerius" ausgedrückt haben*).

2. Souveränetät.

Freilich iſt nicht jeder regierende Herr ein Souverän. Man muß unterſcheiden zwiſchen „Superiorität" und „Supremat". Zu dem letzteren gehört eine gewiſſe Machtfülle, die nur mit einem größeren Territorium beſteht und dadurch bedingt iſt. Der König von Yvetot iſt kein Souverän. Kleine Staaten haben Superiorität, nicht Supremat**). Nur diejenigen Fürſten ſind wirkliche Machthaber, Potentaten, die außer der Oberhoheit in ihrem Gebiet zugleich eine Armee beſitzen, mit der ſie Krieg führen

*) Vgl. Caes. Furst. Cap. XI. XXVI XXXII.

**) Caes. Furst. Ad Lectorem.

können, eine Militärmacht, auf die gestützt, sie im Stande sind, Bündnisse mit anderen Fürsten zu schließen und Einfluß auf die Angelegenheiten Europas zu üben. Ein Souverän kann nicht Unterthan sein, dieß streitet schon mit der Unverletzlichkeit seiner Person. Der Unterschied zwischen Souverän und Unterthan liegt darin, daß der erste nur gezwungen werden kann, indem man ihn bekriegt und seiner Macht beraubt *).

3. Kurfürsten und Reichsfürsten.

Solche Potentaten sind die deutschen Kurfürsten und Reichsfürsten. Ihre thatsächliche Macht rechtfertigt schon ihre Souveränetät. Auch ist nicht einzusehen, was in Rücksicht der Souveränetät die Kurfürsten vor den Reichsfürsten voraushaben sollen? Sie sind als Kurfürsten nicht mächtiger; ihr Gebiet und ihre Botmäßigkeit begründet keine Vorrechte; vielmehr es giebt Fürsten, die größere Territorien haben und seit Alters her mächtiger sind als manche Kurfürsten. Was die Kurfürsten vor den anderen Reichsfürsten voraushaben, sind nur gewisse Functionen, die ihnen allein zustehen, wie z. B. die Kaiserwahl; dieses Recht haben sie zu sogenannten Wahlcapitulationen benutzt, und so hat sich mit der Zeit eine gewisse kurfürstliche Oligarchie im Reiche gebildet, die seit dem westfälischen Frieden ihre Geltung verloren **).

Aber die Souveränetät der deutschen Fürsten gründet sich nicht bloß auf ihre thatsächliche Macht, sondern sie ruht auch in der allgemeinen Anerkennung und auf der geschichtlichen Entwicklung des deutschen Reichs. Diese Fürsten sind keine Emporkömmlinge, sie stammen ab von den alten deutschen Königsgeschlechtern, und die ersten regierenden Familien der gegenwärti-

*) Caes. Furst. Cap. VII. XX—XXII. XXVII. XXXIII.

**) Ebendaselbst. Cap. I. XXXVIII. XLIV.

gen Welt, die Habsburger und Capetinger ſind nicht vornehmer als die meiſten deutſchen Fürſtengeſchlechter*).

Wenn nun die deutſchen Fürſten in Rückſicht der Souveränetät den Kurfürſten gleichſtehen, warum ſollen ſie in Rückſicht des Geſandtſchaftsrechts, welches aus der Souveränetät fließt, geringer ſein als dieſe? Die Kurfürſten haben das Recht der Legation unbeſtritten. Es iſt feſtgeſtellt auf dem Congreſſe zu Münſter. Daſſelbe Recht muß aus demſelben Grunde den deutſchen Reichsfürſten zuerkannt werden**).

4. Deutſche und italieniſche Fürſten. (Braunſchweig-Este.)

Dafür ſpricht außerdem eine augenfällige Analogie. Wie will man den deutſchen Reichsfürſten verweigern, was man den italieniſchen Herzögen einräumt? Die Kurfürſten haben in Rückſicht ihrer Geſandten gleiche Rechte mit Venedig. Offenbar alſo müſſen in dieſem Punkte die deutſchen Reichsfürſten mit den Kurfürſten dieſelben Rechte gemein haben, welche die italieniſchen Fürſten gemein haben mit Venedig. Dieſe italieniſchen Fürſten ſind, mit den deutſchen verglichen, weder ſouveräner noch vornehmer. Mantua und Modena ſind Vaſallen des Reichs, Florenz iſt reichsmittelbar, Parma iſt Vaſall des Pabſtes. Die Medicis, Farneſes, Gonzagas ſind, mit den deutſchen Fürſtengeſchlechtern verglichen, neue Familien. Das Haus Braunſchweig-Lüneburg iſt das Stammhaus der Familie Eſte***).

---

*) Caes. Furst. Cap. XIII—XIX.

**) Ebendaſelbſt. Cap. XXXVI—XXXVII.

***) Ebendaſelbſt. Cap. XXXVII. LI. LII. Hier berührt Leibniz ſchon das Thema ſeiner folgenden Unterſuchung: die Genealogie des Hauſes Braunſchweig. Man darf nicht ſagen, daß er die Ver-

Die deutschen Fürsten haben demnach dasselbe Gesandtschaftsrecht als die deutschen Kurfürsten und die italienischen Herzöge. Dieses Recht braucht nicht erst durch besondere possessorische Acte bewiesen zu werden. Es wird dadurch nicht entkräftet, daß man die Ausübung unterlassen hat. Ich habe das Recht, auf meinem Grund und Boden zu bauen, wenn auch kein früherer Besitzer jemals dort gebaut hat. Wer das Recht der Souveränetät hat, besitzt ebendarum auch die Machtvollkommenheit, Souveränetätsacte zu vollziehen, also auch das Recht, Gesandte mit hohem Charakter zu schicken; er darf dieses Recht ausüben, wenn er es auch nie gethan hätte*).

Indessen ist das Recht in der That ausgeübt worden von verschiedenen Reichsfürsten und bei verschiedenen Gelegenheiten, die sich anführen lassen: von dem Herzog von Lothringen, dem Erzherzog von Oestreich, dem Landgraf von Hessen, den Herzögen von Würtemberg und Jülich-Cleve u. a. Es heißt die deutschen Reichsfürsten unter die italienischen Herzöge herabwürdigen, wenn man ihnen das Gesandtschaftsrecht streitig macht. Es ist daher eine Ehrenfrage des Reichs, daß dieses Recht anerkannt und seine Fürsten den italienischen gleichgeachtet werden**).

Die Nichtanerkennung von Seiten Frankreichs hat den Streit entzündet. Der Erisapfel, sagt Leibniz, ist von Außen hereingeworfen worden***). Er empfindet schon hier in Frankreich den

---

wandtschaft der Häuser Braunschweig und Este erst in Italien entdeckt habe; er hat hier nur neue Beweise dafür gefunden. Den Zusammenhang beider Häuser in Azo kannte er schon, als er den Caesarinus Furstenerius und die Funeralien des Herzogs Johann Friedrich schrieb.

*) Caes. Furst. Cap. LIV.

**) Ebendaselbst. Vgl. Cap. LVI—LXIV.

***) Ebendaselbst. Cap. V.

Feind der deutſchen Reichsehre. Die nächſte Schrift wendet ſich unmittelbar gegen Ludwig XIV als den ſchlimmſten Feind nicht bloß der Ehre des Reichs, ſondern auch ſeiner Sicherheit und ſeines Rechts.

II.

Mars christianissimus.

1. Zeitpunkt und Anlaß.

Seit geraumer Zeit hat ſich auf dem Gebiete der europäiſchen Politik die Herrſchaft des gewaltthätigen Unrechts in Ludwig XIV verkörpert; eine Sophiſtik, deren Dreiſtigkeit mit jedem Schritte wächſt, geht damit Hand in Hand und iſt geſchäftig, Unrecht in Recht zu verkehren; und da zuletzt auch der leere Schein der Gründe nicht mehr vorhanden iſt, ſo wird mit frivoler Rückſichtsloſigkeit dem offenbarſten Unrecht bloß noch der Name und Stempel des Rechts aufgedrückt. Eine ſolche Vertheidigung iſt von der groben Ironie nicht mehr zu unterſcheiden; ſie läßt ſich als Ironie gegen ſich ſelbſt kehren; man braucht die Politik Ludwigs XIV nur im Styl ihrer Parteigänger zu vertheidigen, um ſie aufs ſtärkſte zu treffen. Ein ſolches ironiſches Pamphlet ſchreibt Leibniz in dem Zeitpunkte, wo die Gewaltthaten Ludwigs XIV gegen das deutſche Reich ihren Gipfel erreicht haben. Der Raub Straßburgs iſt ſchon geſchehen; die Gefahren von Oſten, die Leibniz einſt durch Ludwig XIV hatte vernichten wollen, ſind jetzt durch die Politik dieſes Königs ſchlimmer als je gegen das Reich heraufbeſchworen, die Türken ſtehen vor Wien, und die Hauptſtadt des chriſtlichen Kaiſers iſt nahe daran, eine Beute der Ungläubigen zu werden. Darum nennt Leibniz ſein Pamphlet „Mars christianissimus“ oder „Vertheidigung der Waffen des allerchriſtlichſten Königs gegen die Chriſten“. Er nimmt

die Maske eines der deutschen Parteigänger Ludwigs XIV, die man damals im Reiche „Gallo-Grecs" nannte und denen das letzte vaterländische Gefühl käuflich war für fremden Sold. So trifft er mit einem Schlage zugleich die Politik Ludwigs XIV, die Sophistik ihrer Vertheidiger, die Verrätherei ihrer deutschen Anhänger. Je nackter das Unrecht und die Gewaltthaten Ludwigs XIV vor aller Welt ausgebreitet da liegen, um so nackter und handgreiflicher muß natürlich auch die Ironie sein, die ihn vertheidigt. Sie ist so stark aufgetragen, daß sie niemand täuscht; die grellen Farben liegen in der Absicht und Stimmung des Verfassers, der mit seinem Gegenstande kein ästhetisches Spiel treiben, sondern sein im tiefsten Grunde empörtes Rechtsgefühl dagegen entfesseln will. Dieser „Mars christianissimus" ist eine Gesinnungsschrift, bei der die Diplomatie nicht mitredet und die darum in ihrer Art einzig ist unter den politischen Schriften unseres Leibniz.

2. Die neufranzösische Politik.

Noch im Jahr 1672 hatte Leibniz eine große Hoffnung auf Ludwig XIV gesetzt; sie war fehlgeschlagen und an dem Kriege gegen die Niederlande gescheitert. Diesen Zeitpunkt nimmt Leibniz als den Wendepunkt in der Politik des Königs. Bis dahin habe es wenigstens geschienen, als ob er der Politik Mazarins treu bleiben wolle. Man habe Parade gemacht mit der Erhaltung des westfälischen Friedens, mit der Freiheit des deutschen Reichs, mit der Freundschaft der deutschen Fürsten. Seit dem Ministerium Louvois habe sich die Miene geändert. Jetzt wird das deutsche Reich mit offener Verachtung behandelt, es sei ein Name ohne Bedeutung, ein ohnmächtiges und werthloses Ding, das sich alles müsse gefallen lassen. Und in Deutschland selbst

giebt es Leute, welche dieſe Mißhandlung ihres Vaterlandes gutheißen. Früher hat man in Frankreich mit dem weſtfäliſchen Frieden ſchön gethan; die neufranzöſiſche Politik will den König von allen jenen Verpflichtungen freiſprechen; nichts iſt dieſer Politik widerwärtiger, als daß es in jenem Friedensſchluſſe geheißen habe: „teneatur rex christianissimus“. Dieſer Formel gehen die modernen franzöſiſchen Diplomaten aus dem Wege, „wie der Teufel dem Weihwaſſer“; haben doch die Geſandten in Frankfurt ganz offen erklärt, es ſei keine Rede mehr von dem Frieden zu Münſter. Und der Friede von Nimwegen ſei eine Wohlthat, die der König von Frankreich den von ihm bekriegten Ländern erwieſen habe. Es ſtehe bei ihm, dieſe Wohlthat, wie er es gutfinde, zu erläutern. Der König von Frankreich handelt nicht mehr nach Staatsgründen, ſondern nach ſeinem „bon plaisir“. Die Rückſichten auf die Rechte der Kirche und des Staats ſind Scrupel, die gut ſind für gewöhnliche Menſchen, aber nicht für einen Mann, wie Ludwig XIV, der zu den Auserwählten gehört und vom Himmel die größte Macht empfangen hat in allen zeitlichen Dingen. Ich will, ſagt der Verfaſſer unſerer Schrift, den König von allen Scrupeln der Art befreien mit Hülfe einer neuen Rechtslehre. Freilich werde ich alle wirklichen Rechtslehrer gegen mich haben, die Legiſten und Canoniſten, aber die Caſuiſten ſind auf meiner Seite und beſonders die Jeſuiten, die jetzt von dem franzöſiſchen Königthum mehr zu hoffen haben, als von dem ſpaniſchen*).

2. Die göttliche Machtvollkommenheit und Sendung Ludwigs XIV.

Die Grundlage dieſer neuen, für Ludwig XIV gemachten

*) Mars christ. Werke v. Leibniz (O. Klopp). I. R. V. Bd. S. 212.

Rechtstheorie iſt höchſt einfach. Gott iſt der Inhaber des größten Rechts, und der König von Frankreich iſt der wahre und einzige Statthalter Gottes in Rückſicht aller zeitlichen Dinge. Er beſitzt jene göttliche Machtvollkommenheit, kraft deren Moſes den Juden befahl, die goldenen und ſilbernen Gefäße der Aegypter zu fordern, kraft deren das Volk Iſrael die Güter Canaans für ſich in Anſpruch nahm, kraft deren Pabſt Alexander VI die Länder der neuen Welt zwiſchen Spanien und Portugal theilte. Als der Bevollmächtigte Gottes iſt Ludwig XIV nothwendig ein gerechter Mann. Und der Gerechte iſt ſich ſelbſt das Geſetz, ſagt Paulus. Er iſt zugleich unter allen Monarchen der mächtigſte. Und was dem Mächtigſten nützlich iſt, das iſt gerecht: läßt Plato bekanntlich den Thraſymachus erklären. Der Cardinal Bellarmin hat die mittelbare Macht des Pabſtes in Rückſicht der zeitlichen Dinge bewieſen. Dieſelben Gründe beweiſen unvergleichlich beſſer die unmittelbare Macht des Königs von Frankreich in allen zeitlichen Dingen. Was von dem Reiche Jeſu Chriſti auf Erden geſagt iſt, das muß man von dem Reiche des allerchriſtlichſten Königs verſtehen. Weßhalb wäre auch ſonſt das heilige Fläſchchen mit dem Salböl vom Himmel gefallen? Weßhalb hätte der König von Frankreich die Gabe empfangen, Wunder zu thun und Kranke zu heilen? Chriſtus und die Propheten haben immer die Könige von Frankreich im Auge gehabt. Kein Königreich der Welt kann ſein Grundgeſetz ſo gut aus der Bibel beweiſen als das neufränkiſche. Hat der Meſſias ſein Recht aus den Propheten bewieſen, warum ſoll es nicht auch ſein Statthalter thun? Warum ſoll dieſer nicht im fleiſchlichen Sinne thun, was jener im geiſtigen that? Wenn Chriſtus ſagt: „ſeht die Lilien auf dem Felde, ſie ſpinnen nicht", ſo liegt in dieſem Ausſpruch eine verborgene Weiſſagung; die Lilien bedeuten die Könige von Frank-

reich, deren Wappenbild sie sind; das Spinnen ist eine weibische Arbeit. Das biblische Wort will sagen, daß die Könige von Frankreich nicht weibisch entarten werden, daß der Herrscherstab dem kriegerischen Volke der Franzosen gebühre, daß Frankreich nie unter das Joch der Fremden oder der Weiber fallen dürfe, denn der Held der Völker soll aus diesem Lande hervorgehen*). Jetzt soll das große und letzte Weltreich gegründet werden, welches bestehen wird bis an das Ende der Tage. Was die Chiliasten von der Wiederkunft des Messias erwarten, wird durch Ludwig XIV erfüllt werden: die Gründung des tausendjährigen Reichs!

Und nicht bloß die Weissagungen der Schrift, auch die Wunder Gottes stehen ihm zur Seite. Ist es kein Wunder, daß dieser König fortwährend Kriege führt und doch immer Geld hat? Manche glauben, er besitze den Stein der Weisen. Andere meinen gar, er habe einen Hauskobold in seinem Dienst. Wie lächerlich nicht bloß, sondern gottlos ist eine solche Meinung, die dem Teufel zuschreibt, was offenbar die Hand Gottes vollbringt! Als ob, wie die Juden sagten, Christus durch Beelzebub Wunder thäte!

Und wie vollbringt der König seine Großthaten? Ohne alle Anstrengung, ohne allen Kraftaufwand; er ist eigentlich nur beschäftigt, sich zu amüsiren. Die großen Dinge geschehen, indem er sich amüsirt! Daran eben erkennt man den Liebling Gottes, denn, wie das Sprüchwort sagt, Gott giebt es den Seinigen im Schlafe. Der Himmel ist sichtlich mit diesem Könige. Wehe daher Allen, die gegen ihn sind! Diese Verblendeten trotzen dem Himmel und löken wider den Stachel.

Es fehlt nur, daß ein Prophet aufsteht, der das göttliche

*) Mars christ. Werke v. Leibniz (O. Klopp). I. R. V. Bd. S. 214.

Strafgericht Allen verkündet, die dem Könige widerſtehen. Ludwig XIV ſteht der chriſtlichen Welt gegenüber, wie einſt Nebukadnezar der jüdiſchen. Damals wollten ſich Viele unter den Juden gegen den babyloniſchen König auf das ſchwache Rohr Aegypten ſtützen. Ebenſo vergeblich und thöricht ſetzen heute einige Fürſten des deutſchen Reichs gegen den franzöſiſchen König ihre Hoffnungen auf Oeſtreich. Es fehlt nur der Jeremias, der ihnen den Untergang weiſſagt.

Indeſſen hat ſich ein kleiner Prophet dieſer Art ſchon gefunden in der Perſon eines deutſchen Dorfprieſters, der aus der Apokalypſe beweiſt, daß alle Feinde Ludwigs XIV der Strafe Gottes verfallen. Niemand ſei, der ſich dem Könige ungeſtraft widerſetze. Zur Strafe, daß es dem Könige Trotz geboten, leide Italien Trockenheit, Holland Ueberſchwemmungen, Oeſtreich die Rebellion und das deutſche Reich den Einbruch der Türken*).

4. Der Katholicismus Ludwigs XIV.

So iſt durch Weiſſagungen und Wunder die göttliche Sendung Ludwigs XIV bewieſen. Alle Könige und Fürſten müſſen ſich ihm beugen, ihn anerkennen als den Schiedsrichter ihrer Streitigkeiten, als den Lenker der geſammten chriſtlichen Welt. Vor Allem ſollen die deutſchen Katholiken ihm huldigen, als ihrem religiöſen Befreier. Denn der König kämpft überall nur zum Ruhme Gottes für das Heil der Kirche. Er hat Holland nur im Intereſſe der Biſchöfe von Köln und Münſter bekriegt. Freilich ſind auch die Bisthümer Köln und Lüttich von ſeinen Soldaten gemißhandelt und verheert worden, indeſſen es geſchah gegen den Willen des Königs und zum allgemeinen Beſten. Seine

*) Mars christ. Werke v. Leibniz (O. Klopp). I R. V. Bd. S. 217.

Gesandten in Nimwegen haben ausdrücklich die freie Religionsübung für die Katholiken in den Niederlanden gefordert. Diesen Zweck hatten sie vor Allem im Auge. Sie trachten immer zuerst nach dem Reiche Gottes und wissen, daß ihnen dann die anderen Dinge von selbst zufallen. Freilich hat der König auch die Rebellen in Ungarn unterstützt, obgleich es Protestanten waren; er hat sie unterstützt im Interesse der Türken, obgleich die Türken Ungläubige sind. Aber er hat beides nur gethan, um Oestreich zu vernichten und nach dessen Vernichtung der alleinige Schirmherr der Kirche zu sein, die er dann erlösen wird von aller Ketzerei. Man sieht, wie bei diesem Könige alles geschieht um der Kirche willen. Den deutschen Clerus hat er schon zum Theil auf seiner Seite und ebenso die italienischen Frauen. Beide sehen in den Franzosen ihre Befreier; den deutschen Clerus befreien sie von den Protestanten und die italienischen Frauen von dem Joch ihrer Ehemänner. Wer aber die Weiber und Priester auf seiner Seite hat: wer will dem Widerstand leisten*)?

5. Die Gallo-Grecs.

In Deutschland zählt der große König eine Menge Anhänger. Der Pöbel nennt sie Verräther, aber das thut der Pöbel aus Neid. Jene Leute sind klug und wissen, was dem deutschen Reiche noththut. Dieses Reich sei so monströs und verdorben, daß es einen Herrn brauche; die deutsche Freiheit sei wie die Zügellosigkeit der Frösche in der Fabel, die überall quaken und bald da- bald dorthin springen. Sie müssen einen Storch haben, da sie den Balken nicht mehr fürchten. Dieser Storch sei der König von Frankreich, dem man es Dank wissen müsse, daß er das

*) Mars christ. Werke v. Leibniz (O. Klopp.). I. R. V. Bd. S. 220—224.

elende Reich der Frösche vernichte. Es giebt unter diesen „Gallo-Grecs" noch Andere, die im Herzen den König von Frankreich hassen, aber noch mehr das französische Geld lieben, die ihre dreißig Silberlinge nehmen und dabei hoffen, Deutschland werde durch Gottes Barmherzigkeit gerettet werden. Diese Leute sind die Judasse unter den Deutschen. Sie meinen, daß sie den König von Frankreich werden prellen und eines Tages auslachen können; er werde nichts gewinnen und sie ihr Geld behalten. Aber sie werden sich täuschen. Das Sprüchwort sagt: wer zuletzt lacht, lacht am besten, und das Lachen wird zuletzt bei dem Könige von Frankreich sein. Ganz ähnlich hatte Leibniz vierzehn Jahre früher in seinem „Bedenken" von der Sicherheit des deutschen Reichs diese Sorte der deutschen Franzosenfreunde geschildert*).

Einige unter den „Gallo-Grecs" machen sich im Stillen Scrupel und können die Vaterlandsliebe noch nicht ganz los werden. Aber ihre Zahl ist gering und ihre Thorheit lächerlich. Es sind die Dummen unter den Klugen. Man muß sie damit beruhigen, daß sie ihr Vaterland zum Besten Gottes und der Kirche verrathen und daß am Ende das Vaterland nichts ist als ein leerer Name, womit man dem dummen Gewissen Angst macht, eine Vogelscheuche der Idioten (épouvantail des idiotes).

Freilich wird unter dem französischen Joch der Zustand Deutschlands der elendeste sein. Jetzt verachten sie uns wegen unserer Einfalt, dann werden sie uns auch noch wegen unserer Feigheit verachten. Wir werden die Schmach doppelt verdient haben. Aber die Zeit der Unterdrückung und des Unglücks ist eine Prüfung, und jede Prüfung ist gut, denn sie dient zur Läute-

*) Vgl. oben Cap. V. Nr. II. 5. S. 124.

rung. Wir werden elend ſein vor der Welt und um ſo glücklicher vor Gott; wir werden in einem politiſchen Jammerthal leben: um ſo lieber werden wir es verlaſſen und zum Himmel eingehen*)!

Was fehlt noch, um unſer Elend zu vollenden, nach der gewaltſamen Wegnahme Lothringens, nach dem Kriege gegen Holland, der ohne einen Schein des Grundes begonnen wurde, nach ſo vielen Gewaltthaten gegen deutſche Städte, ſo vielen Feindſeligkeiten in der Pfalz, nach der Berufung der Reunionskammern, endlich nach dem Raube Straßburgs, dieſem Meiſterſtreich einer ſpitzbübiſchen, türkiſchen Politik, einem Raube mitten im Frieden, ohne jeden Vorwand, gegen alle gegebenen Verſicherungen? Nichts iſt unverſchämter und lächerlicher als die Vertheidigung der vermeintlichen Rechtsanſprüche, die der König von Frankreich auf deutſche Gebiete erhebt. Um Grund für jene Forderungen zu finden, müſſen die Advocaten der neufranzöſiſchen Politik untertauchen bis auf die Zeiten Dagoberts und Karls des Großen. Ebenſo gut könnte es den modernen Galliern einfallen, in Rom jenes Geld zu fordern, welches dort einſt den alten Galliern unter Brennus verſprochen wurde!

Wozu braucht auch der König von Frankreich Rechtsgründe für ſeine Anſprüche und Handlungen? Iſt er doch der Generalvicar Gottes und als ſolcher an keine Gründe und Rechenſchaften gebunden. Freilich iſt dieſe tiefe Einſicht in die Miſſion des Königs nicht jedermanns Sache. Die zahlloſen Opfer ſeines Ehrgeizes rufen den Himmel um Rache an für das frevelhaft vergoſſene Blut. Um dem Ruhmeskitzel einer Nation zu ſchmeicheln, hat man ſo viele Felder mit Blut überſchwemmt. So viele Tauſende ſind hingeopfert durch das Schwert, durch Hunger und

*) Mars christ. Werke v. Leibniz (O. Kl.) I. R. V. B. S. 227. 228.

Elend, bloß damit man auf die Thore von Paris mit goldenen Buchstaben den Namen „Ludwig der Große" schreiben könne.

Indessen alle diese Klagen, so wie alle Versuche, nach dem Maßstabe des gemeinen Rechts den König von Frankreich zu verdammen oder zu rechtfertigen, fallen machtlos zu Boden vor der göttlichen Mission Ludwigs XIV. Er ist berufen zum Regenerator der christlichen Welt. Diese bedarf eines Oberhauptes, welches bisher der römische Kaiser sein wollte. In der Erfüllung seiner Mission steht dem Könige das Haus Oestreich im Wege. Um sein Ziel zu erreichen, muß er Oestreich stürzen; daher seine Kriege, daher fällt er im Augenblick, wo die von ihm selbst heraufbeschworene Türkengefahr dem Reich am furchtbarsten droht, über Deutschland her, damit die Leute einsehen, wie sie nur zu wählen haben zwischen Mahomet und Ludwig XIV.

Man sollte meinen, daß der allerchristlichste König, in Zukunft das alleinige Oberhaupt der christlichen Welt, vor allem die Türken angreifen werde, diesen Erbfeind der Christenheit. Im Gegentheil, er hält es mit den Türken und bekämpft zuerst die Holländer und die Deutschen. Der Grund ist klar. Deutschland und die Niederlande sind nah, und die Türkei ist weit. Er wird die Türken besiegen, nachdem er die christlichen Völker, die ihm näher sind, besiegt hat. Die Methode seiner christlichen Welteroberung wetteifert mit der Methode der christlichen Weltbekehrung: erst die Juden, dann die Heiden!

III.

Nationalökonomische und geologische Interessen.

Neben den politischen Arbeiten, die Leibniz in einem so großen Umfange beschäftigen, finden wir ihn, namentlich in den ersten Jahren seiner hannöverschen Periode, in einem sehr eifri-

gen Verkehr auch mit ſtaatswirthſchaftlichen Dingen. Er ſah, welche Bedeutung die Staatswirthſchaft für die Staatswiſſenſchaft habe, wie wichtig für die Staatswirthſchaft die Bergwerkskunde ſei, und welche fruchtbare Quellen nationalen Reichthumes insbeſondere die Bergwerke im Harz enthalten, aus deren Silbergruben ein großer Theil der Staatseinkünfte herkam. Gerade deßhalb war der Herzog Johann Friedrich lebhaft intereſſirt für die Verbeſſerung der Bergwerke. Hier kam ihm Leibniz entgegen, deſſen Erfindungsgeiſt ſich von dieſer Aufgabe ſogleich gereizt und angezogen fühlte. Er legte dem Herzog einen Plan vor, der eine Verbeſſerung der ergiebigſten Art bewerkſtelligen wollte, nämlich Mittel, um das Waſſer aus den Gruben zu entfernen. Der Herzog verſprach ihm für den Fall des Gelingens eine reiche Belohnung; Ernſt Auguſt beſtätigte die Verſprechung, und Leibniz war Jahre lang mit der Ausführung der Sache eifrig beſchäftigt, oft blieb er Monate hindurch in Zellerfeld im Harz; indeſſen vermochte er die vielen Schwierigkeiten und Hinderniſſe, die ihm von der praktiſchen Seite her gemacht wurden, nicht zu überwinden, und ſo bat er zuletzt (1684) unverrichteter Sache den Herzog, ihm die Fortführung dieſer Geſchäfte zu erlaſſen.

Aber wie bei Leibniz jedes Intereſſe, welches er faßte, ſich vervielfältigte und erweiterte, indem es verwandte Intereſſen anzog, ſo führte ihn die Beſchäftigung mit den Bergwerken von ihrer ökonomiſchen Seite her zu Betrachtungen über das Münzweſen, mit deſſen Zuſtänden und Bedürfniſſen er ſich genau bekannt machte, und von der naturwiſſenſchaftlichen Seite zu ſeinen geologiſchen Studien, die er mit Beobachtungen im Harz begann, dann auf ſeinen Reiſen fortſetzte, und deren Frucht ſeine „Protogäa" war, eine Theorie über die Entſtehung und Bildung der Erde, ein Verſuch, deren Geſchichte zu ſchreiben.

IV.

Geologische und historische Arbeiten.

1. Reise nach Italien.

Schon in seinem „Caesarinus Furstenerius“ hatte Leibniz die Souveränetät der deutschen Reichsfürsten und deren politische Gleichstellung mit den italienischen Herzögen auch aus der Abstammung bewiesen und bei dieser Gelegenheit auf den Zusammenhang der Welfen mit dem Markgrafen Azo hingewiesen und wie das Haus Braunschweig das Stammhaus der Familie Este sei*). Hier lag das Thema zu einer historischen Arbeit, die zu einer Lebensaufgabe für ihn werden sollte. Wir haben schon früher erwähnt, wie der Herzog Ernst August die Genealogie seiner Familie von Leibniz untersucht und dargethan wünschte. Seit 1686 beschäftigten ihn diese genealogischen Untersuchungen. Der Zusammenhang mit der italienischen Fürstenfamilie der Este ist der Punkt, um den es sich dabei vorzugsweise handelt. Es ist unmöglich, die dazu nöthigen Nachforschungen nur brieflich zu führen; er muß die Bibliotheken und Archive, welche Aufschluß geben können, selbst untersuchen und die Materialien zu seiner Arbeit an Ort und Stelle einsammeln. Das ist der Grund, weshalb Leibniz im Jahre 1687 eine Reise nach Italien antritt, die ihn einige Jahre von Hannover entfernt.

Er reist nicht unmittelbar nach Italien; er hat zuvor in Deutschland so viele Quellenstudien zu machen, daß noch das Jahr 1688 vergeht, bevor er nach Italien abreist. Er geht von Hannover über Marburg nach Frankfurt a/M., wo er den Orientalisten Ludolf persönlich kennen lernt; mehrere Wochen bleibt er in Min-

*) S. oben. S. 209. Anmerk.

chen; im Anfang Mai 1688 iſt er in Wien, wo ſein Aufenthalt neun Monate dauert. Hier erlebt er die beiden großen, für das deutſche Reich und für das Haus Hannover ſo bedeutungsvollen Begebenheiten: den Ausbruch des Reichskrieges mit Ludwig XIV und die engliſche Revolution, die dem Hauſe Hannover die erſte Ausſicht auf die engliſche Thronfolge eröffnet. Er verfaßt in Wien das Manifeſt des Kaiſers gegen Ludwig XIV. Erſt im Januar 1689 geht er von Wien nach Italien. Der eigentliche Mittelpunkt ſeines italieniſchen Reiſeaufenthaltes iſt nicht Rom, ſondern, wie es der eigenthümliche Zweck ſeiner Reiſe fordert, Modena. Er nimmt ſeinen Weg über Venedig nach Modena, kommt erſt im October 1689 nach Rom und bleibt hier kaum länger als einen Monat. Im April dieſes Jahres war in Rom die Königin Chriſtine von Schweden geſtorben, die uns bekannte Schülerin Descartes'; Pabſt Alexander VIII hatte in dieſem Jahre ſeinen Pontificat begonnen. Der kurze Aufenthalt war für Leibniz reich an perſönlichen Bekanntſchaften und an Auszeichnungen, die man ihm erwies. Er durfte die barberiniſche und vaticaniſche Bibliothek benutzen, wurde Mitglied der phyſikaliſch-mathematiſchen Akademie, die Ciampini geſtiftet hatte und der die erſten Gelehrten Roms angehörten; unter den Perſonen, die er kennen lernte, mochten ihm die intereſſanteſten ſein der Phyſiker Nazari, der Aſtronom Bianchini, der Antiquar und päbſtliche Secretär Fabretti, der ihm die Katakomben zeigte, und vor Allem der Jeſuitenpater Grimaldi, der eben damals einen kaiſerlichen Ruf nach China als Mandarin erhalten hatte, und deſſen Erzählungen von China Leibniz mit der größten Begierde vernahm. Er hat ſpäter die Herausgabe der „Novissima Sinica" veranlaßt (1697) und das Buch mit einer Vorrede eingeführt, worin er überſchwenglich von der chineſiſchen Weis-

heit redet, als ob sie das Muster aller natürlichen Theologie wäre. Die größte Auszeichnung, die ihm in Rom zu Theil wurde und die bewies, wie sehr man ihn hochzuschätzen wisse, war das Anerbieten, welches ihm der Cardinal Casanata machte, Custos der vaticanischen Bibliothek zu werden. Leibniz schlug die Stelle aus, weil er die Bedingung nicht erfüllen wollte, an die sie geknüpft war, nämlich des Uebertrittes zur römischen Kirche.

Von Rom unternimmt Leibniz noch einen kurzen Ausflug nach Neapel und kehrt dann über Florenz und Bologna nach Modena zurück, wo er Ende des Jahres 1689 wieder eintrifft und noch einige Monate verweilt. Unter seinen florentinischen Bekanntschaften ist die bedeutendste (und für seine Forschungen wichtigste) die des Bibliothekars Magliabecchi, und in Bologna die des berühmten Anatomen Malpighi. In den Archiven von Modena fand er, was er suchte, die historischen Beweise für den Familienzusammenhang der Häuser Braunschweig und Este, und diese Entdeckung wurde bestätigt durch die Grabschriften der alten Markgrafen von Este und ihres Stammvaters Azo, die Leibniz in einer Carmeliterabtei an der Etsch auffand*).

Im Februar und März 1690 ist Leibniz von Neuem in Venedig und kehrt dann über Padua und Wien nach Hannover zurück, wo er im Juni dieses Jahres wieder eintrifft. Unter den mannigfaltigen wissenschaftlichen Interessen, die er auf seiner Reise neben dem Hauptzweck verfolgt hat, treten auch seine Bergwerksstudien hervor; er besuchte von Wien aus die Goldbergwerke Ungarns, von Venedig aus die Quecksilbergruben Istriens und die Bergwerke Illyriens.

*) Vgl. Gottfr. Wilh. Frh. v. Leibniz. Von Guhrauer. II. Theil S. 103.

2. Protogäa.

Im erſten Jahr nach ſeiner Rückkehr (1691) verfaßte er die Protogäa, worin er die vulcaniſche und neptuniſche Periode der Urbildung der Erde zu entwickeln ſuchte und von der er zwei Jahre ſpäter in den actis eruditorum einen Abriß gab. Das Werk ſelbſt iſt erſt nach ſeinem Tode erſchienen. Ueberall wo Leibniz beobachtet, da erweitert und generaliſirt er die vereinzelte Forſchung und erhebt das Detail, das er behandelt, zu einer allgemeinen wiſſenſchaftlichen Angelegenheit. An dem localen Bergwerk ſtudirt er die Geſchichte der Erde, an der Genealogie des localen Fürſtenhauſes die Geſchichte des Landes und ſieht, wie ſich in dieſer die Univerſalgeſchichte des deutſchen Reichs abſpiegelt. Er hatte ein politiſches Geſchichtswerk im Sinne und die Abſicht, ſeine Protogäa demſelben gleichſam als geologiſche Einleitung vorauszuſchicken.

3. Codex des Völkerrechts.

Die archivariſchen Unterſuchungen, die Leibniz in Abſicht auf die Genealogie des Welfenhauſes anſtellt, ſind umfaſſender als das Ziel, welches ſie zunächſt im Auge haben, und die Früchte, die er aus ſeinen Materialien gewinnt, beſchränken ſich nicht bloß auf die Geſchichte Braunſchweigs. Aus einer Menge mittelalterlicher Urkunden, die ſich vom Anfang des zwölften Jahrhunderts bis zum Ende des fünfzehnten erſtrecken und auf völkerrechtliche Verhältniſſe beziehen, giebt Leibniz eine Auswahl ſeltener und größtentheils ungedruckter Actenſtücke, die auf drei Bände berechnet waren, von denen aber nur der erſte Band 1693 erſcheint unter dem Titel „codex juris gentium diplomaticus“. Dazu kommt im Jahr 1700 noch ein Nachtrag: „mantissa codicis juris

gentium diplomatici". Er wollte keine vollständige Sammlung geben, sondern nur eine sorgfältige Auswahl, wobei er besonders den Interessen des deutschen Reichs nachging, dessen Geltung und Ansprüchen dieses Gesetzbuch des Völkerrechts zur Bekräftigung dienen sollte. Seit langer Zeit, so rühmte sich Leibniz in der Vorrede der „mantissa", sei kein solches Werk erschienen, das so viele sichere Urkunden zum Nutzen des deutschen Reichs enthalte. Um so befremdlicher war es, daß er in der Sammlung dieser Urkunden von fremden Ländern reichlich, von dem kaiserlichen Hofe in Wien gar nicht unterstützt wurde.

4. Sammlung mittelalterlicher Geschichtsquellen.

Seinem Geschichtswerke selbst schickt er eine umfassende Quellensammlung voraus, die eine Menge neuer und seltener Schriften ans Licht bringt und nicht bloß die Grundlage für die Specialgeschichte Braunschweigs enthält, sondern eine werthvolle Fundgrube für die Geschichte des Mittelalters überhaupt eröffnet. Hier finden wir Leibniz als Geschichtsforscher. Die „accessiones historicae", die im Jahr 1698 erscheinen, bilden den Vorläufer der eigentlichen Sammlung, die Leibniz unter dem Titel „scriptores rerum Brunsvicensium illustrationi inservientes" in den Jahren 1707, 1710 und 1711 herausgiebt. Es sind hundertsiebenundfünfzig Schriften, die sich bis ans Ende des Mittelalters erstrecken und deren Autoren durch kritische und biographische Detailerörterungen von dem Herausgeber beleuchtet werden.

5. Geschichte Braunschweigs.

Die letzte Arbeit seines Lebens ist das Geschichtswerk selbst, die „Annales imperii occidentis Brunsvicensis". Nach der ur-

ſprünglichen Abſicht ſollte dieſe Geſchichte von den älteſten Zeiten herabgeführt werden bis auf die Gegenwart unter Ernſt Auguſt. So hatte Leibniz den Plan des Werks nach ſeiner Rückkehr von der italieniſchen Reiſe gefaßt und nach dieſem Maßſtabe mochte er den erſten Entwurf im Jahre 1692 dem Kurfürſten vorgelegt haben. Später zog er den Plan in engere Grenzen und beſchränkte die Ausdehnung des Werkes auf die fünf Jahrhunderte von Karl dem Großen bis zum Ende des welfiſchen Kaiſers Otto IV (768—1024). Seit ſeiner letzten Rückkehr von Wien (1714) arbeitete er unausgeſetzt an dieſem Geſchichtswerk. Der erſte Band war gegen Ende des Jahres 1715 druckfertig; doch wollte Leibniz mit der Herausgabe warten bis zur Vollendung des zweiten. Er hatte die Geſchichte bis zum Jahre 1005, alſo dem vorgeſteckten Ziele nahe geführt, als er ſtarb. Man ſollte meinen, daß die Regierung die Veröffentlichung dieſes von Leibniz hinterlaſſenen, der Landesgeſchichte gewidmeten Werks mit demſelben Eifer beſorgt haben werde, als ſie den Verfaſſer zur Fortſetzung gedrängt und wiederholt ermahnt hatte, dieſe Arbeit ja nicht zu verabſäumen. Jetzt geſchah nichts, um das Werk, deſſen Ausarbeitung die beiden letzten Lebensjahre Leibnizens unausgeſetzt beſchäftigt hatte, der Vergeſſenheit zu entziehen. So blieb es liegen, bis nach faſt hundertdreißig Jahren Pertz dieſe „gereifte Frucht eines langen thatenvollen Lebens“ herausgab.

Zehntes Capitel.

Die Wiederherstellung der allgemeinen Kirche. Reunionsversuche.

I.

Die Reunionsidee.

1. Die mainzischen Pläne. Leibnizens theologische Demonstrationen.

Jene Harmonie der Dinge, nach welcher Leibniz seine Lehre genannt hat und die in der That den innersten Gedanken und Grundzug derselben ausdrückt, findet in dem Verhältniß des Philosophen selbst zu seinem Zeitalter ein augenscheinliches und großes Beispiel. Die bedeutenden Fragen, welche dieses Zeitalter erfüllen und beschäftigen, auf der einen Seite, der Standpunkt und die Denkweise unseres Philosophen auf der anderen begegnen einander und stimmen zusammen. Sie stimmen zusammen in der allgemeinen Richtung auf die Versöhnung und Ausgleichung der in der Zeit herrschenden Gegensätze. Daher kam es, daß Leibniz, wenn er auch diese Fragen nicht zu einer endgültigen Lösung bringen konnte, doch ganz gemacht war, auf die Natur derselben einzugehen und in ihren Verhandlungen ein wichtiger Stimmführer zu werden. Wir haben diese seine Thätigkeit schon auf dem politischen Gebiete in mannigfaltiger Weise kennen gelernt. Wir wollen sie jetzt auf dem religiösen verfolgen.

In den letzten Jahrzehenden des siebzehnten Jahrhunderts steht in der ersten Reihe der religiös-politischen Fragen die Wiedervereinigung der beiden durch die Reformation des sechszehnten Jahrhunderts getrennten Kirchen. Man muß aus den geschichtlichen Verhältnissen begreifen, wie diese Frage entsteht und wie sie liegt. Zugleich werden wir hier die Fäden erkennen, welche Leibnizen so tief und so lange Zeit hindurch in die Geschichte dieser Frage verflechten.

Der große kirchliche Gegensatz, der in der ersten Hälfte des sechszehnten Jahrhunderts entstanden war und dann in dem tridentiner Concil katholischerseits seinen Abschluß gefunden, hatte in der ersten Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts in Deutschland die blutigen Früchte des dreißigjährigen Kriegs getragen. Der westfälische Frieden hatte mit dem Kriege auch den religiösen Zwiespalt wenigstens so weit geschlossen, daß den Protestanten die Duldung ihrer Lehre und Kirche gesichert war. Aber es fehlte viel, daß damit der religiöse Frieden wirklich und auf die Dauer verbürgt worden. Die innere Glaubenstrennung blieb und damit die religiöse Zwietracht, die leicht wieder auflodern und mit dem Frieden auch die Sicherheit des Reichs gefährden konnte.

Wer daher für die Erhaltung des westfälischen Friedens und die Sicherheit des Reichs ernstlich besorgt war, mußte nothwendig darauf denken, auch den religiösen Frieden tiefer zu begründen und die Glaubenstrennung aufzuheben durch eine Versöhnung und Wiedervereinigung der beiden Kirchen. Hier ist das politische Motiv, aus dem in der Zeit nach dem westfälischen Frieden die Reunionsbestrebungen hervorgehen. Nun wissen wir, daß diese Friedens- und Sicherheitspolitik in Betreff des deutschen Reichs hauptsächlich in Mainz ihren Heerd hatte, und es begreift

ſich daher, daß in dem Syſtem und Zuſammenhange der mainziſchen Politik, daß in Männern, wie der Kurfürſt Johann Philipp und Boineburg, auch die Idee der kirchlichen Reunion ernſthaft gefaßt und gepflegt wurde. Namentlich Boineburg, perſönlich an beiden Kirchen betheiligt, durch Geburt Proteſtant, durch Bekehrung Katholik, war ſchon im Jahre 1660 für dieſes Ziel in Rom thätig. So wurde Leibniz ſchon in ſeiner mainziſchen Periode mit dieſer Idee vertraut und ſie war ihm willkommen. Er ſchrieb hier nicht bloß politiſche, ſondern auch theologiſche Demonſtrationen, nicht etwa aus ſpeculativer Liebhaberei, ſondern zu einem praktiſchen, kirchlich reconciliatoriſchen Zweck; er wollte in dieſen „Demonſtrationen" die wichtigſten ſtreitigen Glaubenspunkte in ein ſolches Licht ſetzen, daß die verſchiedenſten theologiſchen Anſichten und Parteien damit übereinſtimmen konnten. Man ſieht, daß er die Reunion ſchon ins Auge gefaßt hat. Die Schrift will unparteiiſch erſcheinen, darum verbirgt der Verfaſſer gefliſſentlich ſich und ſeinen kirchlichen Standpunkt; ſie iſt lateiniſch verfaßt, damit ſie von Ausländern geleſen werden könne; ſie will den verſchiedenen kirchlichen Bekenntniſſen und Richtungen ein Einigungsobject darbieten und gerade in dieſer Rückſicht das praktiſche Urtheil der ſtimmführenden Theologen herausfordern. So erklärt ſich Leibniz ſelbſt in einem Briefe an den Herzog Johann Friedrich von Hannover (November 1671): „ich hätte es lieber deutſch geſchrieben, allein es hätte dergeſtalt dem Ausländer nicht communicirt werden können. Meine Intention nun damit iſt geweſen, zu verſuchen, ob etwa mit guter Manier, verſtändiger Sanftmuth, von Theologen von allen Seiten, von katholiſchen, evangeliſchen, reformirten, Remonſtranten und ſogenannten Janſeniſten, practicirte Judicia und dieſes zum wenigſten erhalten werden könnte, daß, wo ſie

nicht alles billigten, dennoch bekennten, nichts darin, so verdammlich oder dem also Lebenden und Sterbenden an seiner Seligkeit schädlich, zu finden. Welches gewißlich ein schöner Grad zu einer mehreren Näherung und Einigkeit wäre, wenn in einer so wichtigen und schweren Sache dergleichen Specimen zu bewirken wäre. Es müßten alle die, so judiciren sollen, weder den Autor und dessen Religion noch die Intention der Mitcensores wissen und jeder der Meinung sein, daß es von einem seiner Partei komme*)."

2. Politisch-kirchliche Reunionsinteressen.

Mächtige Beweggründe politischer Art arbeiten für und gegen das Werk der kirchlichen Wiedervereinigung. Der religiöse Zwiespalt im deutschen Reich befördert die Theilung und den politischen Zwiespalt der Staaten, den Frankreich begünstigt, weßhalb es gern eine Art Schutzmacht für die deutschen Protestanten bildet. Die Glaubenstrennung öffnet das Reich dem Einflusse Frankreichs; die Reunion würde diesem Einflusse vorbeugen und das Reich nach Innen stärken und sichern: schon deßhalb liegt es im kaiserlich-östreichischen Interesse, das Werk der Wiedervereinigung aus allen Kräften zu fördern. Und ebenso kann es dem Machtinteresse und dem Machtbedürfniß der katholischen Kirche nur willkommen sein, die Protestanten wiederzugewinnen unter Bedingungen, welche bei gegenseitigen Concessionen verschiedener Art die oberste Geltung des Pabstthumes in der Kirche anerkennen und festhalten. Diese einfache Betrachtung der politischen Lage jener Zeit erklärt, warum wir Kaiser und Pabst auf

*) Leibniz an den Herzog von Hannover, Johann Friedrich. Deutsche Schriften. Ausgb. Guhrauer. I. Bd. S. 275. 276. Vgl. S. 270 flgd. Vgl. Werke von Leibniz (Onno Klopp). I. R. III. Bd. S. 251—253.

Seiten der Reunion und für dieſelbe wirkſam, dagegen das franzöſiſche Machtintereſſe und den Gallicanismus auf der Gegenſeite finden werden, beſtrebt, die Sache zu hindern.

Die Angelegenheit der Reunion fällt mit den politiſchen Intereſſen, die ſie treiben und für und wider dieſelbe thätig ſind, zugleich unter die politiſchen Gegenſätze der Zeit: unter die Gegenſätze der gallicaniſchen und römiſchen Kirche, der franzöſiſchen und öſtreichiſchen Macht. Von den Päbſten, welche die Sache der Reunion unterſtützten und bei der längeren Dauer ihrer Regierungszeit auch am meiſten dafür wirkſam ſein konnten, iſt vor allem Innocenz XI (Odescalchi) zu nennen, deſſen Pontificat (1676—1689) mit den Jahren zuſammenfällt, in denen die Reunionspläne die beſten Ausſichten hatten.

3. Royas de Spinola.

Das nächſte Intereſſe, innerhalb des deutſchen Reichs den Frieden und die Sicherheit durch eine Verſöhnung der großen kirchlichen Gegenſätze zu befeſtigen und dauernd zu gründen, hatte der Kaiſer. Es handelte ſich zunächſt darum, die proteſtantiſchen Staaten und deren Fürſten für die Idee zu gewinnen und Grundlagen für weitere Verhandlungen zu ſchaffen. Dieſe Angelegenheiten zu führen, wurde ein Mann beauftragt, der viele Jahre hindurch der kaiſerliche Agent für die zu ſtiftende Reunion und ſelbſt aufs eifrigſte für die Sache intereſſirt war. Dieſer in der Geſchichte der Reunionspläne jener Zeit wichtige und außerordentlich thätige Mann war Royas de Spinola, aus einer ſpaniſch-niederländiſchen Familie, begünſtigt von Philipp IV von Spanien, Beichtvater der erſten Gemahlin des Kaiſers Leopold I, der ihm die Miſſion anvertraute und die Vollmachten gab, in Ungarn und im deutſchen Reich für die Wiedervereinigung der

beiden Kirchen zu wirken. Spinola gehörte zum Orden der Franziskaner, er war Bischof von Tina in Croatien, später Bischof von Neustadt bei Wien. Er wirkte zugleich als Diplomat und als Missionär und betrieb die Sache der Reunion nicht bloß als ein kaiserliches Geschäft, sondern als seine Lebensaufgabe, für welche er schon lange thätig gewesen war, bevor ihn kaiserliche und päbstliche Vollmachten mit der Sache betrauten. Er selbst erklärt im Jahre 1671, daß er seit zwanzig Jahren an dieser Aufgabe arbeite. Im Jahre 1661 beginnt er seine dem Zweck der Reunion gewidmeten Reisen. Er ist zu diesem Zwecke sechsmal in Rom, fünfmal in Hannover gewesen (das erstemal 1676, das zweitemal 1683, wo er mit Leibniz zusammentraf). Sein Tod im Jahr 1695 durfte mit Recht als ein großes Mißgeschick für die Sache der Reunion angesehen werden, die Spinola fast ein halbes Jahrhundert hindurch mit so vielem Eifer und einige Zeit mit scheinbar großem Erfolge betrieben hatte.

4. Der hannöversche Hof. Die Herzogin Sophie.

Unter den protestantischen Ländern des deutschen Reichs boten für die Reunionspläne und die Aufgabe Spinolas diejenigen offenbar einen sehr günstigen und empfänglichen Schauplatz, deren Fürsten entweder ganz im katholischen oder ganz im kaiserlichen Interesse waren. Diese günstigen Bedingungen fanden sich in Braunschweig-Lüneburg. Das Land war lutherisch; der Herzog Johann Friedrich hatte sich zur römischen Kirche bekehren lassen, und die Reunionsidee fand deßhalb bei ihm williges Gehör, obwohl er politisch nicht in kaiserlichem, sondern in französischem Interesse stand. Sein Bruder und Nachfolger Ernst August begehrte die Kurwürde und war, obwohl dem Namen nach lutherisch, vermöge seiner politischen Interessen kaiserlich gesinnt und von die-

Seiten der Reunion und für dieselbe wirksam, dagegen das fran-
zösische Machtinteresse und den Gallicanismus auf der Gegenseite
finden werden, bestrebt, die Sache zu hindern.

Die Angelegenheit der Reunion fällt mit den politischen In-
teressen, die sie treiben und für und wider dieselbe thätig sind, zugleich
unter die politischen Gegensätze der Zeit: unter die Gegensätze
der gallicanischen und römischen Kirche, der französischen und
östreichischen Macht. Von den Päbsten, welche die Sache der
Reunion unterstützten und bei der längeren Dauer ihrer Regie-
rungszeit auch am meisten dafür wirksam sein konnten, ist vor
allem Innocenz XI (Odescalchi) zu nennen, dessen Pontifikat
(1676—1689) mit den Jahren zusammenfällt, in denen die Re-
unionspläne die besten Aussichten hatten.

3. Royas de Spinola.

Das nächste Interesse, innerhalb des deutschen Reichs
Frieden und die Sicherheit durch eine Versöhnung der gro-
kirchlichen Gegensätze zu befestigen und dauernd zu gründen, b
der Kaiser. Es handelte sich zunächst darum, die protestanti
Staaten und deren Fürsten für die Idee zu gewinnen und Ge
lagen für weitere Verhandlungen zu schaffen. Diese Anbah
heiten zu führen, wurde ein Mann beauftragt, der viele J
hindurch der kaiserliche Agent für die zu stiftende Reunion
selbst aufs eifrigste für die Sache interessirt war. Dieser
Geschichte der Reunionspläne jener Zeit wichtige und auch
lich thätige Mann war Royas de Spinola, aus ei
nisch-niederländischen Familie, begünstigt von Philipp I
Spanien, Beichtvater der ersten Gemahlin des Kaise
der lo[illegible]ion anvertraute und b[illegible]

mirte Familie ein katholiſches Element, das weiter um ſich griff. Eine jüngere Schweſter, die Prinzeſſin Louiſe Hollandine von der Pfalz, war in abenteuerlich-romantiſcher Weiſe aus dem Haag nach Frankreich geflohen und wurde hier mitten in einem üppigen, ausſchweifenden, nichts weniger als religiöſen Leben durch ihre Schwägerin Anna Gonzaga ebenfalls zum Katholicismus bekehrt. Sie folgte dem Beiſpiele ihres Bruders und erhielt in Frankreich die mit großen Einkünften verbundene Abtei Maubuiſſon. Hier lebte ſie in ihrer weltlichen und üppigen Weiſe fort. Auch ihre geiſtigen Intereſſen waren mehr artiſtiſch als religiös; ſie beſchäftigte ſich mit Malerei und mochte lieber im Atelier als im Oratorium ſein. Man erzählt, daß ſie ſich rühmte, vierzehn Kinder geboren zu haben. Ihre Sitten ſchmeckten ſchon nach der Zeit der Regentſchaft.

Anna Gonzaga dagegen nahm es mit der katholiſchen Sache Ernſt und wünſchte nichts eifriger als auch ihre Schwägerin von Hannover zu bekehren. Darin wurde ſie lebhaft unterſtützt von einer anderen ſtreng katholiſch geſinnten und ebenfalls bekehrungsſüchtigen Frau, die bald eine wichtige Perſon in der Abtei Maubuiſſon wurde. Frau von Brinon war die erſte Oberin des Stiftes von St. Cyr, das unter dem Schutze der Maintenon ſtand. Sie wollte auch Kunſt und Poeſie in dem alleinigen und ſtrengen Dienſt der Religion ſehen und forderte deßhalb die rein religiöſe Tragödie, welche der Geſchlechtsliebe keinen Raum läßt: die bibliſche Tragödie ohne Liebe, deren Muſter Racine in ſeiner Athalie gab. Plötzlich mußte ſie das Stift von St. Cyr verlaſſen, weil ſie durch ihre Herrſchſucht die Maintenon verletzt hatte. Sie kam nach Maubuiſſon und wurde der weibliche Secretär der Aebtiſſin und bald die einflußreichſte Perſon in der Abtei. Der weltlich leichte und beſtimmbare Sinn der Prinzeſſin Louiſe beugte ſich unter

den ernsten Willen der Brinon; die Aebtissin von Maubuisson war leichter zu beherrschen als die Schutzherrin von St. Cyr, so entgegengesetzt auch im Uebrigen die Charaktere der beiden Frauen waren; denn die Aebtissin, wenn man nach ihrem Leben urtheilen darf, hatte der Liebe ohne Tragödie den Vorzug gegeben vor der Tragödie ohne Liebe. Seitdem der Einfluß der Brinon in dem Kloster von Maubuisson herrschend geworden, bildete diese Abtei einen Mittelpunkt katholischer Missionsbestrebungen, und man suchte von hier aus die deutschen Reunionspläne, die in Hannover ihren Heerd hatten, im Sinn katholischer Zwecke zu beeinflussen. In dem mannigfaltig verschlungenen Gewebe der Reunionsversuche jener Zeit bildet der Verkehr zwischen Maubuisson und Hannover einen besonderen Faden, der sich durch jenes Gewebe hindurchzieht und den namentlich die Hand der Brinon fortspinnt. Zwei Bekehrungen sind bereits in dem pfälzischen Hause gelungen durch den Eifer der Anna Gonzaga. Jetzt soll die dritte versucht werden, die der Herzogin Sophie von Hannover, durch die man, wenn sie zum Uebertritt bewogen wird, auch deren Gemahl Ernst August zu bekehren hofft. Man kennt den Einfluß, den Leibniz auf die Herzogin hat; er ist der geistig bedeutendste Mann am Hofe von Hannover und die Seele der geselligen Kreise, welche die Herzogin in Herrenhausen um sich versammelt. So wird Leibniz selbst ein Ziel jener Bekehrungsversuche, die von Maubuisson ausgehen und denen die Brinon ihren ganzen Eifer widmet.

6. Bossuet und Pellisson.

Indessen würden diese weiblichen Missionsversuche bei weitem so denkwürdig nicht sein, wenn nicht zwei bedeutende, unter einander und mit den Frauen im Kloster von Maubuisson be-

undete Männer mit dabei thätig gewesen wären, beide be-
ömt als Schriftsteller und bewährt im Werke der katholischen
ission: der Eine und zugleich Bedeutendste von Beiden ist Bos-
et, der angesehenste Prälat am Hofe Ludwigs XIV, der erste
eologe und kirchliche Redner des damaligen Frankreichs, seit
68 Bischof von Condom, seit 1681 Bischof von Meaux. Der
dere ist Pelisson, ein geborener Hugenotte, ein gewordener
tholik*), wirksam als Schriftsteller in der Bekehrung der Cal-
isten Frankreichs, Historiograph des Königs, Akademiker und
ofmann, modern in seiner Schreibart und frei von den schola-
chen Formen.

7. Maubuisson und Hannover.

Wer die Geschichte der Reunionspläne jener Zeit genau ver-
gen will, muß diese beiden Kreise und deren gegenseitigen Ver-
r wohl im Auge behalten, die Cirkel von Maubuisson und
n Hannover: dort die Aebtissin, Anna Gonzaga und die Brinon
Bunde mit Bossuet und Pellisson; hier vorzugsweise die Her-
gin Sophie und Leibniz. Die Brinon läßt es sich angelegen
n, die Beziehungen und den brieflichen Verkehr ihrer beiden
lehrten Freunde mit Leibniz zu vermitteln und, sobald ein Still-
nd einzutreten droht, wieder von Neuem zu fördern. Schon
Jahre 1679 hatte die Herzogin Sophie einige Monate in
Laubuisson zugebracht, aber es war nicht gelungen, sie zu bekeh-
n; Anna Gonzaga, die in dem ihr verwandten pfälzischen
ause gern noch diese dritte Bekehrung bewirkt hätte, starb im
ahre 1684, und Bossuet feierte in seiner Trauerrede das Leben
eser glaubenstreuen und eifrigen Frau; die Brinon setzte die

*) Er hatte sich in seinem sechsundvierzigsten Jahre (1670) zur
misch-katholischen Kirche bekehrt.

Bekehrungsversuche gegen die Herzogin fort, sie schrieb Briefe über Briefe, aber die Sache endete zuletzt mit einer entschiedenen Absage von Seiten der Kurfürstin Sophie, die den Lockungen des Katholicismus die Gräuel der Bartholomäusnacht, der Pulververschwörung, der Ermordung Heinrichs IV u. s. f. entgegenhielt (1697).

Zwischen Maubuisson und Hannover wurde im Grunde weniger die Sache der Reunion als die der Mission im katholischen Interesse betrieben. Die Geister von Maubuisson wollten die Wiedervereinigung der beiden Kirchen durch die Bekehrung der Protestanten, und als später Bossuet selbst in die Reunionsgeschichte eingriff, war er es, der den Uebertritt forderte und den doctrinär katholischen Standpunkt so geltend machte, daß an dieser Bedingung die Sache der Reunion nothwendig scheitern mußte.

II.

Reunionsverhandlungen.

1. Bossuet's Glaubenslehre.

Zunächst stand Bossuet persönlich den deutschen Reunionsplänen und -geschäften fern. Diese wurden verhandelt zwischen Spinola, dem kaiserliche und päbstliche Vollmachten zur Seite standen, und den deutschen Höfen, namentlich den protestantischen, unter denen der hannöversche für die Thätigkeit Spinolas eine Art Operationsbasis bildete. Indessen war von Seiten Spinolas selbst der Name und das theologische Ansehen Bossuet's in der Reunionssache bald zu einer großen Geltung gekommen. Man bedurfte zum Zwecke derselben einer dogmatischen Grundlage, auf der man sich verständigen konnte, einer Auseinandersetzung des katholischen Glaubens, welche den Protestanten Vereinigungspunkte bot und dem irenischen Zwecke entsprach, und dazu hatte

pinola Boſſuet's berühmte und vom Pabſt gebilligte „Auseinderſetzung des Glaubens" genommen*). So war Boſſuet's ame und Anſehen in die Reunionsfrage verflochten, noch bevor er in die Verhandlungen ſelbſt eingriff.

. Die hannöverſche Conferenz. Molanus und die helmſtädter Theologen.

Wir wollen gleich an dieſer Stelle einige der hauptſächlichen chriften hervorheben, die in den Reunionsverhandlungen eine olle geſpielt und die ſtimmführenden Richtungen vertreten haben. atürlich mußte das Ausgleichungsgeſchäft, welches die Wiedervereinigung vorbereiten und ebnen ſollte, zwiſchen ſachkundigen und vollmächtigten Männern, zwiſchen Theologen beider Kirchen geführt werden. Von katholiſcher Seite galt Spinola, ſelbſt Ordensiſtlicher und Biſchof, als kaiſerlich-päbſtlicher Bevollmächtigter. er Herzog Ernſt Auguſt berief von ſich aus Theologen ſeines ndes zu einer der Reunionsfrage gewidmeten Conferenz nach annover: den Abt von Lockum [Molanus], den Hofprediger arckhauſen aus Osnabrück, die helmſtädter Theologen Calixtus n jüngeren und Mayer. Ueberhaupt war der tolerante Geiſt r helmſtädter Univerſität einer Ausſöhnung mit der katholiſchen irche nicht abgeneigt, während die unduldſame Richtung Witnbergs ſich ſchroff und ausſchließend dagegen verhielt. Leibniz chte deßhalb die Univerſität Helmſtädt vor Berufungen aus Witnberg zu hüten und war gefliſſentlich darauf bedacht, bei neuen Berufungen, wie z. B. der Profeſſoren Johann Fabricius aus ltdorf und Schmidt aus Hannover, den toleranten Geiſt der niverſität zu erhalten. Er ſelbſt war bei den Reunionsverhand-

*) L'Exposition de la foi. 1676.

lungen als Vermittler, Rathgeber, Diplomat thätig, nicht eigentlich als Geschäftsführer. An der Spitze der hannöverschen Conferenz stand von protestantischer Seite der Abt Molanus.

Die erste Frage war, welcher Weg zur Wiedervereinigung der beiden Kirchen einzuschlagen sei, welche Methode die Aufgabe der Reunion fordere? Spinola schrieb seine „Regeln zur kirchlichen Vereinigung aller Christen“ *). Molanus entwarf die Grundlage einer „Methode, wie die kirchliche Einheit zwischen den römischen und protestantischen Christen wiederherzustellen sei“ **).

3. Die Jahre der Annäherung.

Niemals haben die beiden kirchlichen, ihre Wiedervereinigung suchenden Parteien einander so nahe gestanden, als in diesem Zeitpunkte, wo die ireniſchen Entwürfe von beiden Seiten einander bereitwillig entgegenkamen und sich in den Hauptsachen berührten. Die hannöverschen Verhandlungen zwischen Spinola und Molanus zeigen die größte Annäherung, wogegen die späteren brieflichen Verhandlungen zwischen Bossuet und Leibniz die zunehmende Entfernung und zuletzt den größten Abstand wahrnehmen lassen. Die Geschichte der Annäherung fällt in das vorletzte Jahrzehend des siebzehnten Jahrhunderts, die der zunehmenden Entfernung in das letzte. Im Jahre 1700 wird der Sitz der Reunionsverhandlungen nach Wien verlegt, und die letzten Aussichten auf einen wirklichen Erfolg sind verschwunden.

---

*) Regulae circa christianorum omnium ecclesiasticam unionem. Diese Schrift erschien 1691, sie ist von Spinola, nicht von Molanus, wie Guhrauer meint. Vgl. Oeuvres de Leibniz (Foucher de Careil) Tom. I. Préface. pg. XVIII.

**) Methodus reducendae unionis ecclesiasticae inter Romanenses et Protestantes. 1683.

Die helmſtädter Theologen waren bereit, Boſſuet's „Auseinderſetzung des Glaubens", auf welche Spinola ſich ſtützte, als Grundlage anzuerkennen, ſelbſt in Rückſicht des päbſtlichen Primats. Molanus hatte in ſeinen Grundzügen der Unionsmethode das päbſtliche Primat anerkannt, ſelbſt in Rückſicht der Gerichtsbarkeit. Man wollte ſich jeder gegenſeitigen Verdammung enthalten und die Löſung der Glaubenswiderſprüche einem allgemeinen Concil aufgeben, an welchem die proteſtantiſchen Superintendenten als Biſchöfe theilnehmen ſollten. Spinola ließ ebenfalls die Bedingungen, unter denen eine Verfaſſungseinigung möglich erſchien, in den Vordergrund treten, und er ſtellte die Ausgleichung der Glaubensdifferenzen zurück als Aufgabe eines ſpäteren, allgemeinen Concils. Er machte ſehr weitgehende Zugeſtändniſſe, um zunächſt der Verfaſſungseinigung, der Gründung einer allgemeinen, wiedervereinigten Kirche den Boden zu ebnen. Die Prierarchie ſollte gelten; das tridentiniſche Concil, deſſen Geltung ſich wie eine Mauer zwiſchen Katholicismus und Proteſtantismus aufgerichtet hatte, ſollte bis auf Weiteres außer Kraft treten. So günſtig ſtanden die Reunionspräliminarien im Jahre 1683. Die ganze Sache war, wie man ſieht, auf einen Compromiß angelegt.

4. Systema theologicum.

Leibniz war im Stillen ſchon lange auf die Ausgleichung der Glaubensgegenſätze bedacht, auf eine Faſſung, in welcher die Glaubenslehre durch die Scylla und Charybdis der ſchroff einander entgegengeſetzten, kirchlichen Lehrbegriffe glücklich hindurchgeführt werden könnte. Er wollte in dieſem Sinne, der ganz ſeiner Denkweiſe entſprach, reconciliatoriſch wirken. Sein eigenes philoſophiſches Syſtem erſchien ihm als das beſte Inſtrument, um eine

ſolche ausgleichende Glaubenslehre zu verfaſſen und eine wahre Concordienformel zu bilden. Natürlich ließ ſich dieſe Aufgabe nur löſen durch eine Glaubensauseinanderſetzung, mit welcher beide Parteien zufrieden ſein konnten. Was Boſſuet in ſeiner „exposition de la foi“ vom katholiſchen Standpunkt aus gethan hatte, wollte jetzt Leibniz vom proteſtantiſchen aus verſuchen; er wollte genauer als Boſſuet in die beſonderen Glaubensbeſtimmungen eingehen und die Sache ſelbſt ſo einfach und klar als möglich darſtellen. Dieſes ſein Syſtem ſollte nichts enthalten, das nicht als Lehre kirchlich geduldet werden könnte. Ob die Kirche eine ſolche Glaubenslehre einräumen dürfe, darüber ſollte nicht der Pabſt, ſondern zunächſt die Biſchöfe und zwar die gemäßigten unter ihnen entſcheiden. Eine ſolche biſchöfliche Approbation war darum das erſte Ziel, welches Leibniz erreichen wollte. Die biſchöfliche Prüfung ſollte zunächſt heimlich geſchehen und durch einen Fürſten, der jenes neue Glaubensſyſtem den Biſchöfen vorlegte, vermittelt werden; dieſe durften nicht wiſſen, von wem das Syſtem herrühre, damit nicht etwa ein proteſtantiſcher Name von vorn herein ihr Urtheil dagegen einnehme. In dieſem Sinne ſchrieb Leibniz im Jahr 1686 an den Herzog Ernſt Auguſt, den er ſich zum fürſtlichen Vermittler wünſchte. Der Herzog ging zwar auf dieſen Plan nicht ein, aber Leibniz führte ihn aus oder brachte ihn wenigſtens zu Papier und entwarf jene Glaubenslehre, die man in ſeinem Nachlaß gefunden und unter dem Namen „systema theologicum“ (zum erſtenmale 1819) herausgegeben hat. Man wollte hier die Entdeckung gemacht haben, daß Leibniz ſelbſt die Abſicht gehabt, katholiſch zu werden. Indeſſen iſt das Schriftſtück nichts weiter, als in jener diplomatiſchen Abſicht, die wir erklärt haben, ein dogmatiſcher Beitrag zu dem Reunionsgeſchäft jener Jahre, in denen Spinola mit den

hannöverſchen Theologen verhandelte und der Herzog Ernſt Auguſt den kirchlichen Compromiß wünſchte. Während man in den hannöverſchen Conferenzen die Reunionsverfaſſung berieth und die Vorfragen feſtſtellte, entwarf Leibniz in jenem ſogenannten „systema theologicum“ eine Reunionstheologie, eine Art Reunionsdogmatik.

5. Leibniz und der Landgraf von Heſſen-Rheinfels.

In dieſe Jahre (1683—1685) fällt der briefliche Verkehr zwiſchen Leibniz und dem Landgrafen Ernſt von Heſſen-Rheinfels: welcher Briefwechſel darum merkwürdig iſt, weil hier das perſönliche Verhältniß, welches Leibniz zur katholiſchen Kirche einnimmt, offen zur Sprache kommt. Deßhalb nehmen die Briefe gerade an dieſer Stelle unſre Aufmerkſamkeit in Anſpruch.

Die Verhältniſſe, in denen Leibniz lebte, haben ihm von verſchiedenen Seiten mehr als einmal den Uebertritt zur römiſchen Kirche nahe gelegt, und es hat auch nicht an Stimmen gefehlt, die ihn unmittelbar dazu aufforderten. Seine Freundſchaft mit Boineburg, ſeine Dienſtverhältniſſe in Mainz unter Johann Philipp und in Hannover unter Johann Friedrich brachten ihn Jahre lang unter die beſtändigen und mächtigen Einwirkungen katholiſcher Einflüſſe. Er hätte um den Preis der Bekehrung leicht eine ihm willkommene Stellung in Paris, Wien oder Rom finden können. Endlich die Reunionsgeſchäfte ſelbſt, die er mit ſo vielem Eifer betrieb, dieſer Wunſch nach einer Wiedervereinigung mit der katholiſchen Kirche mußte ſich doch auf eine ſelbſt in religiöſem Intereſſe ausgeſprochene Anerkennung des Katholicismus gründen. Indeſſen widerſtand Leibniz allen Bekehrungsverſuchen, und ſelbſt das ihm angebotene Cuſtodenamt der

vatikaniſchen Bibliothek in Rom konnte ihn nicht zum Uebertritt bewegen. Er war in dieſem Punkte ſpröder als Winckelmann.

Was ihn nämlich von der katholiſchen Kirche zurückhielt, war weniger eine dogmatiſche Glaubensformel, obwohl er ſich gern mit dem augsburgiſchen Bekenntniß deckte, als der in ſeiner Geiſtesart tief begründete proteſtantiſche Grundzug und das Bedürfniß unabhängigen Denkens. Der Landgraf von Heſſen-Rheinfels gab ſich die größte Mühe, den Philoſophen, für den er eine lebhafte Neigung und Hochſchätzung empfand, der katholiſchen Kirche zu gewinnen, in deren Schoß er ſelbſt, ähnlich wie Boineburg und Johann Friedrich, aus dem Proteſtantismus zurückgekehrt war. Er hätte gern das Verdienſt gehabt, einen ſolchen Proſelyten zu machen, und verband ſich zu dieſem Zwecke mit dem Janſeniſten Anton Arnauld in Paris. Er ſchrieb ſelbſt eine für Leibniz beſtimmte Bekehrungsſchrift, die er unter dem (italieniſch gegebenen) Titel „Wecker für meinen theuern Leibniz" dieſem zuſchickte. Die erſten Antworten, die Leibniz gab, waren nicht abweiſend. Im Gegentheil, es ſchien, als ob er nicht hartnäckig ſein werde. Der Landgraf hatte ihm geſchrieben, daß ſeine Bekehrung ſchon im Munde der Leute ſei. Leibniz erwiederte, daß ſich dieſe Leute zum Theil irrten, aber auch nur zum Theil. Alſo es ſchien, als ob er zur Hälfte ſchon katholiſch ſei. Der Landgraf forderte die andere Hälfte und bemerkte mit Recht, daß man in ſolchen Dingen nichts halb ſein könne. Da erklärte ihm Leibniz, wie es mit der Hälfte gemeint ſei. Er gehöre nicht zur äußeren Gemeinſchaft der Kirche, aber zur innern; die innere Communion ſei unabhängig von der äußeren. Wer z. B. ungerecht excommunicirt worden, ſei zwar von der äußeren Gemeinſchaft ausgeſchloſſen, darum aber nicht der inneren verluſtig. Schon aus dieſer Unterſcheidung ſieht man, daß die katholiſche

Kirche, die Leibniz im Sinn hat, keineswegs zuſammenfällt mit der römiſchen. Es iſt die proteſtantiſch gedachte Allgemeinheit der Kirche. Weniger zweideutig und unverhohlen drückt er ſich aus, indem er geradezu den Grund angiebt, der ihn abhält, in die äußere Gemeinſchaft der römiſchen Kirche zu treten. Er will nicht gebunden ſein in jenen wiſſenſchaftlichen Ueberzeugungen, die ſich auf die Natur der Dinge beziehen, und über welche im Namen der Kirche eine theologiſche Cenſur geübt wird. Er gedenkt dabei ausdrücklich der Verdammung des copernikaniſchen Syſtems. Einer ähnlichen Verwerfung fühlt er ſeine philoſophiſchen Anſichten ausgeſetzt; er will das Joch, welches die Kirche dem Philoſophen auflegt, nicht tragen, um ſo weniger, da er als Proteſtant davon frei iſt und ſich erſt aus freien Stücken darunter beugen müßte. „Um auf mich zurückzukommen," ſchreibt er dem Landgrafen, „ſo giebt es einige philoſophiſche Meinungen, deren Demonſtration ich zu haben glaube und welche zu ändern, mir bei der Geiſtesart, die ich habe, unmöglich iſt, ſo lange ich kein Mittel ſehe, meinen Gründen genug zu thun. Nun werden aber dieſe Meinungen (obgleich ſie, ſo viel ich weiß, weder der heiligen Schrift noch der Tradition noch der Definition eines Conciliums entgegen ſind) noch immer hie und da von den Theologen der Schule, welche ſich einbilden, daß das Gegentheil davon zum Glauben gehört, gemißbilligt und ſogar mit der Cenſur belegt. Man wird mir ſagen, daß ich, um die Cenſur zu vermeiden, ſie verſchweigen könnte. Aber dieſes geht nicht an. Denn dieſe Sätze ſind in der Philoſophie von großer Wichtigkeit, und wenn ich einſt über beträchtliche Entdeckungen, welche ich über die Unterſuchung der Wahrheit und die Beförderung der menſchlichen Kenntniſſe zu haben glaube, mich werde ausſprechen wollen, ſo muß

ich ſie als Fundamentalſätze aufſtellen. Wahr iſt es, wäre ich in der römiſchen Kirche geboren, ſo würde ich nur dann von ihr austreten, wenn man mich ausſchlöſſe und mir auf die Weigerung, etwa gewiſſe herkömmliche Meinungen zu unterſchreiben, die Communion verſagte. Jetzt aber, da ich außerhalb der Communion von Rom geboren und erzogen worden bin, wird es, glaube ich, nicht aufrichtig noch ſicher ſein, ſich zum Eintritt zu melden, wenn man weiß, daß man vielleicht nicht aufgenommen werden würde, ſobald man ſein Herz entdeckte. Man müßte ſogar ſtets gebunden ſein und ſeine Gedanken verbergen oder ſich einem „„turpius ejicitur, quam non admittitur hospes““ ausſetzen. Ich bekenne Ihnen ſehr gern, daß ich um jeden möglichen Preis in der Communion der römiſchen Kirche ſein möchte, wenn ich es nur mit wahrer Ruhe des Geiſtes und mit dem Frieden des Gewiſſens ſein könnte, den ich gegenwärtig genieße*)."

An dieſem Grunde, der aus dem innerſten Weſen und Lebensgefühl des Proteſtantismus geſchöpft iſt, mußten alle Bekehrungsverſuche ſcheitern. Leibnizens große Denkweiſe hatte nichts gemein mit dem Fanatismus irgend einer Art. Er konnte die katholiſche Kirche anerkennen, ohne ihr gehorchen zu wollen. Eine ſolche Denkweiſe erſcheint den Glaubenseiferern immer als Indifferentismus. Und ſo wurde auch Leibniz zuletzt von beiden Seiten beurtheilt; der Landgraf von Heſſen-Rheinfels machte ihm geradezu dieſen Vorwurf. Ein richtiges Urtheil aber war es, wenn der Landgraf in ſeinem Sinn auf Leibniz anwendete, was einſt der heilige Hieronymus von Ruffino geſagt hatte: „quisquis est, noster non est**)."

*) Gottfr. Wilh. Freiherr von Leibniz. Von Guhrauer. I. Theil S. 346—348.

**) Ebendaſelbſt. S. 356.

6. Leibniz und Pelliſſon.

In den folgenden Jahren von 1687—1690 war Leibniz auf ſeiner großen archivariſchen Reiſe bekanntlich von Hannover abweſend, und nach ſeiner Rückkehr nahm die Sache der Reunion eine andere Wendung, die ſich mit jedem Schritte mehr von der bisherigen ireniſchen Richtung entfernte. Spinola hatte die Reunion als eine praktiſche Kirchenfrage behandelt, als die Aufgabe einer Verfaſſung, welche Katholiken und Proteſtanten friedlich vereinigen könnte. Boſſuet machte aus ihr eine dogmatiſche Kirchenfrage, und alsbald kamen die alten ausſchließenden und unüberwindlichen Gegenſätze zum Vorſchein, die beide Kirchen als Glaubensſyſteme trennen.

Ein Vorſpiel zu den Verhandlungen zwiſchen Leibniz und Boſſuet war der Briefwechſel zwiſchen Leibniz und Pelliſſon in den Jahren 1691 und 1692. Pelliſſon nämlich hatte zur Bekehrung der franzöſiſchen Proteſtanten „Betrachtungen über die Religionsdifferenzen" geſchrieben, worin er zeigen wollte, in welchem Punkte der eigentliche Unterſchied beſtehe zwiſchen Katholiken und Proteſtanten*). Der wirkliche Glaube fordere die Vereinigung der Gläubigen; dieſe Vereinigung ſei nur möglich durch die Unterordnung unter eine feſte Autorität, die keine andere ſein könne als die Unfehlbarkeit der Kirche. Wer dieſe Autorität nicht anerkenne, zerreiße das Band, welches die Gläubigen verbinde, erſchüttere den Glauben ſelbſt, und die Folge könne keine andere ſein, als der Tod des Glaubens: die Glaubensindifferenz. Katholicismus und Proteſtantismus verhalten ſich, wie Glaube und Nichtglaube; Proteſtantismus iſt Indifferentismus. Der

*) Réflexions sur les différens de la réligion.

Grund, warum die Proteſtanten nothwendig glaubensindifferent ſind, iſt ihre Nichtanerkennung der Unfehlbarkeit der Kirche. Das war den Frauen von Maubuiſſon, namentlich der Brinon aus der Seele geſprochen, die ſich dieſen Unterſchied ins Politiſche überſetzte und der Meinung war, daß Katholicismus und Proteſtantismus ſich verhielten, wie Legitimität und Empörung, wie rechtmäßige Herrſchaft und Uſurpation.

Die Aebtiſſin von Maubuiſſon theilte die Schrift Pelliſſon's ihrer Schweſter von Hannover mit, dieſe bat Leibniz um ſein Urtheil und ſchickte ſeine Bemerkungen nach Maubuiſſon; ſo kamen ſie an Frau von Brinon und durch dieſe an Pelliſſon. Was Pelliſſon den Indifferentismus der Proteſtanten genannt hatte, erklärte Leibniz für die erweiterte Denkweiſe der Toleranz, die ſich rechtfertige durch jenen tief innerlichen, unbegreiflichen Glaubensgrund, der ſchlechterdings individuell ſei, und an dem die kirchliche Autorität ſtets ihre Schranke gefunden habe. Er ſtellte der kirchlichen Unfehlbarkeit die göttliche Gnade als geheimnißvollen Glaubensgrund, dem kirchlichen Autoritätszwange die proteſtantiſche Gewiſſensfreiheit, dem Vorwurf des Indifferentismus die Nothwendigkeit und das Recht der Toleranz entgegen. So entſpann ſich jener in den Jahren 1691 und 1692 geführte und bald nachher veröffentlichte Briefwechſel zwiſchen Pelliſſon und Leibniz „über die Duldung und Unterſchiede der Religion", worin Pelliſſon den deutſchen Philoſophen bekehren wollte und dieſer ſich gegen jene Angriffe hinter das Bollwerk der augsburgiſchen Confeſſion zurückzog *). Mit dem Tode Pelliſſons 1693 endete dieſer Verkehr, und ſchon im Jahr 1692 waren die brieflichen Verhandlungen zwiſchen Leibniz und Boſſuet in vollem Gang.

*) Lettres de Mr. Leibniz et de Mr. Pellisson de la tolérance et des différens de la religion.

7. Boſſuet und Molanus.

Die erſten brieflichen Berührungen zwiſchen Boſſuet und Leibniz finden ſich ſchon im Jahre 1678. Boſſuet ſchreibt an Leibniz und erkundigt ſich nach einer Talmudüberſetzung; Leibniz antwortet und erwähnt beiläufig die Anweſenheit Spinolas in Hannover. Im folgenden Jahre will Boſſuet drei Exemplare ſeiner vom Pabſt gebilligten „exposition de la foi“ nach Hannover ſchicken, deren eines für den Herzog, das andere für Spinola, das dritte für Leibniz beſtimmt iſt. Leibniz hofft von dieſem Werk einen günſtigen Einfluß auf die Wiedervereinigung der beiden Kirchen.

Unterdeſſen wird in Hannover das Werk der Reunion betrieben und die vorläufigen Bedingungen zwiſchen Spinola und Molanus feſtgeſtellt. Boſſuet hört, daß die erſten Artikel unterzeichnet ſeien, und wünſcht, ſie näher kennen zu lernen. Leibniz ſchickt ſie ihm abſchriftlich. Dieß geſchieht im Jahre 1683. Boſſuet läßt die Sache liegen, überzeugt, daß auf dieſem Wege die Wiedervereinigung unmöglich erreicht werden könne. Er durchſchaut die Täuſchung, in welcher die hannöverſche Conferenz und die ganze Reunionsmethode der Spinola und Molanus befangen iſt: als ob eine Kircheneinigung möglich wäre ohne vorangegangene Glaubenseinigung, und daß dieſe letztere unmöglich ſei im Wege des Compromiſſes oder einer Art Glaubenscapitulation. Die Kirchengemeinſchaft fordert die Sacramentsgemeinſchaft, und dieſe iſt nicht möglich, ſo lange in Betreff des Abendmahls die Glaubensgegenſätze gelten. So ſieht und beurtheilt Boſſuet die Sache von vorn herein, ohne ſich zunächſt in die Verhandlungen zu miſchen.

Erſt im Jahre 1691 tritt er den hannöverſchen Verhand-

lungen näher; es kommt zwiſchen ihm und Molanus zu Erklärungen und Gegenerklärungen, die Leibniz vermittelt. Molanus giebt in einer beſonderen Schrift ſeine Anſichten über die vorhandenen Streitpunkte; Boſſuet macht ſeine Gegenbemerkungen über die Schrift von Molanus, und dieſer antwortet mit einer „weiteren Erklärung über die kirchliche Reunionsmethode“*). So ireniſch zunächſt noch die Verhandlungen zwiſchen Boſſuet und Molanus gehalten waren im Charakter gegenſeitiger Annäherung, ſo trat doch ein Differenzpunkt hervor, der die ganze bisherige Reunionsmethode erſchüttern mußte, und an dem man von hannöverſcher Seite feſthielt. Boſſuet forderte die Glaubenseinigung als Grundlage. Von ihrem in der Geſchichte der Concile entwickelten und feſt ausgeprägten Glauben könne ſich die katholiſche Kirche nichts abdingen laſſen. Sie dürfe in dieſer Rückſicht das tridentiniſche Concil *nicht* aufgeben. Die von Spinola eingeräumte Suspenſion der Geltung dieſes Concils ſei unmöglich. Eine ſolche Suspenſion wäre die Preisgebung der Kirche ſelbſt und des Glaubens. So formulirt Boſſuet die Sache. Die Frage heißt: Geltung oder Suspenſion des tridentiniſchen Concils in Rückſicht der Glaubenslehre? Hier iſt der Gegenſatz zwiſchen Boſſuet und Spinola, zugleich der Gegenſatz zwiſchen Boſſuet und der hannöverſchen Richtung, die Spinola's Methode feſthält. Und Leibniz hat die Aufgabe, die hannöverſche Richtung, die Methode Spinola's gegen Boſſuet zu vertheidigen.

8. Leibniz und Boſſuet.

So verhält ſich die Sache von vornherein zwiſchen Leibniz

*) Molanus' erſte Schrift führt den Titel: „Cogitationes privatae“. Die Gegenſchrift Boſſuet's heißt: „Réflexions sur l'écrit de Mr. Molanus“. Die Erwiderung des letzteren: „Explicatio ulterior methodi reunionis ecclesiasticae“.

und Boſſuet. Zwiſchen beiden ſteht die Mauer des tridentiniſchen Concils. Man braucht ſich die Standpunkte beider nur klar zu machen, um ihre Unverſöhnlichkeit ſofort zu begreifen. „Die Wiedervereinigung iſt nur möglich, wenn ihr die Mauer niederreißt, die uns trennt“: das iſt der leibniziſche Standpunkt. „Die Mauer bleibt ſtehen, und die Wiedervereinigung iſt nur möglich, wenn ihr zu uns herüberkommt“: das iſt der Standpunkt Boſſuet's. Da nun die Einen die Mauer nicht niederreißen und die Anderen über dieſes Hinderniß nicht hinwegkommen können, ſo iſt ſelbſtverſtändlich jede Wiedervereinigung unmöglich. Als die einzige Möglichkeit der Reunion erſcheint auf dem leibniziſchen Standpunkte der Glaubenscompromiß zwiſchen Katholiken und Proteſtanten, dagegen auf dem Standpunkte Boſſuet's die Glaubensunterwerfung der Proteſtanten unter die Autorität der römiſchen Kirche. Ueber Fragen der Disciplin könne man ſich durch Compromiſſe verſtändigen, nicht über Fragen des Glaubens.

Eine ganz andere Stellung zur kirchlichen Reunionsfrage nimmt Spinola ein, eine ganz andere Boſſuet. Jener behandelt die Sache als ein Geſchäft, dieſer als eine Glaubensfrage. Spinola's Standpunkt iſt der eines Geſchäftsführers, eines Agenten; er kommt zu den Proteſtanten, um ſie zu gewinnen, er transigirt und ebnet, ſo viel er kann, den Boden zur Reunion, unbekümmert, ob er mit dieſem Applaniren nicht die Grundlagen der Kirche ſelbſt untergräbt. Boſſuet's Standpunkt dagegen iſt der des Prälaten, des kirchlichen Miſſionärs, des ſcharfſinnigen Theologen, dem die ganze kirchliche Logik zu Gebote ſteht, und der entſchloſſen iſt, nichts davon aufzugeben. So iſt er mild und nachgiebig in Allem, das ſich ändern läßt, ohne die Grundlagen der Kirche anzugreifen, dagegen unerſchütterlich feſt und ausſchließend

in Allem, das diese Grundlagen berührt. Nicht er kommt zu den Protestanten, sondern läßt diese zu sich kommen, und wenn sie seinen Standpunkt nicht theilen wollen, so wirft er ihnen die Frage vor: „warum überhaupt kommt ihr?“ Man kann nicht leugnen, daß Bossuet's Standpunkt im Vergleich mit dem Spinola's im Geiste der katholischen Kirche bei weitem klarer und bestimmter gedacht ist, bei weitem folgerichtiger und imposanter.

Bossuet hat die große und richtige Einsicht, daß Katholicismus und Protestantismus unheilbare Gegensätze sind, nicht Gegensätze innerhalb der Kirche, sondern Kirche und Nichtkirche innerhalb der Religion; daß jede Vereinigung, welche diese Gegensätze außer Acht läßt oder abstumpft und sich auf ihre Kosten vollzieht, erfolglos sein muß und auf die Dauer sicher unhaltbar.

In diesem Punkte erscheint Bossuet's katholische Richtung sicherer und sachgemäßer, als Leibnizens harmonistische. Leibniz begriff sehr wohl, daß Katholicismus und Protestantismus Gegensätze seien, aber solche Gegensätze, welche, wie er meinte, die Kirchengemeinschaft nicht ausschließen, Gegensätze innerhalb der Kirche. Der Protestantismus sei kein Abfall von der Kirche als solcher, er sei keine Häresie, sondern nur ein anderes, vom Katholicismus verschiedenes Glied der kirchlichen Ordnung; zwischen beiden könne eine gemeinschaftliche Ordnung stattfinden, wie die Weltharmonie zwischen den verschiedenen Naturen der Dinge. Diese Einsicht fehle der katholischen Kirche. Daher ihre Intoleranz gegen die Protestanten und das Unrecht dieser Intoleranz. Wenn ein Kaiser Krieg führe mit einem anderen Kaiser, so sei er darum kein Feind des Kaiserthums. Wenn die protestantische Kirche Krieg führe mit Rom, so sei sie darum kein Feind der Kirche als solcher*). Leibniz will die Reunion, aber nicht auf

*) Lettre à Bossuet. 1692. Oeuvres de Leibniz (Foucher de Careil) T. I. LXXIV. pg. 257.

Koſten der Reformation; dieſe gilt ihm als eine feſte, unumſtößliche Thatſache, als ein innerhalb der chriſtlichen Kirche berechtigter Gegenſatz zum Katholicismus, als die Kirche des Nordens im Gegenſatz zur Kirche des Südens; er will die Vereinigung der beiden Kirchen mit Erhaltung der kirchlichen Eigenthümlichkeit auf beiden Seiten: er will die Union „salvis principiis".

So ſtehen, um es in der kürzeſten Formel auszudrücken, Leibniz und Boſſuet einander gegenüber. Der Wahlſpruch des erſten in Rückſicht der Reunion heißt: „salvis principiis"; der des anderen: „principiis obsta"!

Es giebt für die kirchliche Wiedervereinigung drei Wege oder Methoden, die Leibniz gelegentlich unterſcheidet: jede der beiden Kirchen bewahrt in der Einigung ihre Eigenthümlichkeit; jede der beiden Kirchen mäßigt und mildert ihren der anderen entgegengeſetzten Charakter, und ſo begegnen ſich beide auf halbem Wege; endlich die Vereinigung geſchieht in der Form einer ſtricten Kircheneinheit, indem die katholiſche Kirche ſich gleich bleibt und die proteſtantiſche mit dem Verluſt ihrer Eigenthümlichkeit in jene aufgeht. Die erſte Form der Reunion nennt Leibniz die conſervative, die zweite die temperirte, die dritte die abſorbirende. Die conſervative Art der Wiedervereinigung wünſcht Leibniz, die temperirte verſucht Spinola, die abſorbirende will Boſſuet.

Dem Geiſte Boſſuet's iſt das römiſch-katholiſche Kirchen- und Glaubensſyſtem gegenwärtig als ein feſt gefügtes Gebäude, aus dem kein Stein herausgeriſſen werden kann ohne den Umſturz des Ganzen. Und das tridentiniſche Concil iſt in dieſem Gebäude mehr als ein Stein, es iſt eine Mauer. Manches in den Formen der Kirche iſt wandelbarer Natur und kann ausgebildet und verbeſſert werden nach dem Bedürfniß der Zeiten. Wie ſich das menſchliche Leben im geſchichtlichen Gange der Dinge ändert, ſo darf ſich mit

einer weisen und zeitgemäßen Nachgiebigkeit auch die kirchliche Disciplin ändern, die dem menschlichen Leben erziehend und bildend zur Seite geht. Auf dem Gebiete der kirchlichen Disciplin sind daher Reformen möglich und können nothwendig sein. Aber es giebt Eines, das unwandelbarer Natur ist: der Kirchenglaube. Auf dem dogmatischen Gebiet giebt es keine Neuerungen. Man darf nachgiebig sein, wenn es die Zeitbedürfnisse fordern, in allem, das die Disciplin betrifft, aber in nichts, das die Dogmen betrifft. In diesem Gebiete haben die Zeitbedürfnisse keine Geltung. Die christlichen Glaubenswahrheiten sind nicht zeitlich, sondern ewig. Die Glaubensgeschichte der Kirche ist wandellos und constant. Die Glaubensnorm ist einfach. Es muß heute geglaubt werden, was gestern geglaubt wurde und weil es gestern geglaubt wurde. Die Kirche hat nie einen neuen Glauben gemacht oder decretirt; sie hat, wie ein einsichtsvoller Gesetzgeber, immer nur geformt und autorisirt, was als wirklicher Glaube in der Kirche lebendig war. Das sind die Grundsätze, die Bossuet als die maßgebenden für seine Reunionsmethode Leibniz gegenüber ausspricht*). Auch das tridentinische Concil hat keinen neuen Glauben gegründet, sondern den tausendjährigen Glauben der Kirche befestigt und innerlich abgeschlossen. Daher ist seine Geltung unumstößlich; daher ist die Aufhebung dieses Concils in Glaubenssachen gleich einem Preisgeben der Kirche selbst und darum völlig unmöglich.

Bossuet macht demnach aus der Anerkennung des tridentinischen Concils die Frage, von der für die Möglichkeit einer kirchlichen Reunion alles Weitere abhängt. Leibniz sucht im brieflichen Verkehr mit Bossuet dieser mit solchem Gewicht aufgeworfenen

*) Bossuet à Leibniz. le 28 août 1692. (T. I. XCII. pg. 312—315.)

Frage die Spitze zu nehmen. Es ſei keineswegs ausgemacht, daß die tridentiniſche Biſchofsverſammlung eine vollgültige und allgemeine Repräſentation der Kirche geweſen, daß das tridentiniſche Concil in der That ökumeniſche Geltung habe. Zwei Drittel der Biſchöfe ſeien allein auf Italien gekommen, Frankreich ſei wenig, Deutſchland ſo gut als gar nicht vertreten worden. Woher alſo die ökumeniſche Geltung? Sie ſei offenbar ſtreitig und mit Recht. Und geſetzt ſelbſt, daß dem Concil die ökumeniſche Geltung kirchenrechtlich zukomme, ſo ſei man noch lange kein Ketzer, wenn man dieſe Geltung beſtreite. Man beſtreite nicht die Geltung eines ökumeniſchen Concils, ſondern die ökumeniſche Geltung des tridentiniſchen. Irre man in dieſem Punkte, ſo ſei dieß bloß ein factiſcher Irrthum, nur eine in dem Inhalte des Irrthums, nicht in der Abſicht des Irrenden enthaltene Ketzerei, eine materielle Häreſie, keine formelle, alſo keine kirchlich verdammungswürdige. Das ſei der Fall der Proteſtanten in Betreff der tridentiniſchen Kirchenverſammlung. Die Nichtanerkennung derſelben mache keineswegs den Abfall von der Kirche. Die Anerkennung ſei darum keineswegs das nothwendige und erſte Erforderniß zur Reunion. So hätten auch die Italiener die Concile von Baſel und Conſtanz beſtritten.

Dagegen bleibt Boſſuet unerſchütterlich dabei ſtehen, daß die tridentiniſche Kirchenverſammlung in Rückſicht aller auf den Glauben bezüglichen Punkte unbedingt allgemeine Geltung beanſpruche und auch thatſächlich beſitze; wer dieſe (dogmatiſche) Geltung beſtreite, ſei in der That der Kirche abtrünnig und außer ihrer Gemeinſchaft, ſei in der That ſchuldig der abſichtlichen, hartnäckigen Ketzerei, mit der die Kirche keine Art der Gemeinſchaft haben und eingehen könne. Dieſer Vorwurf gelte gegen jeden, auch gegen Leibniz. Damit war die Scheidewand gezogen,

Boſſuet hatte ſich unumwunden erklärt, er hatte als Prälat gegen Leibniz als einen Ketzer geſprochen, und dieſer verzweifelte nun, daß bei „den herrſchenden Leidenſchaften" die Reunion noch eine Ausſicht auf Erfolg habe. So freundlich auf philoſophiſchem Gebiet Leibniz und Boſſuet noch ferner Ideen austauſchten, auf kirchlichem Gebiet waren ſie einander entfremdet, und nach dem Tode Pelliſſons ſuchte die Brinon vergebens, die beiden Männer einander wieder zu nähern. Daß Boſſuet aus der Sache eine Principienfrage gemacht hatte, verdarb den ganzen bisherigen Text und die Faſſung der Reunion, die man in Deutſchland als ein friedliches Geſchäft führen und abmachen wollte. Leibniz vermißte auch in der Sprache Boſſuets den ruhigen und leidenſchaftsloſen Geſchäftston, den „discours d'affaire"; er hätte gewünſcht, wie er ſich einmal brieflich gegen die Brinon ausdrückt, daß Boſſuet die Sache etwas weniger als Redner behandeln möchte und etwas mehr in der trockenen und bündigen Weiſe eines Buchhalters. Ueberzeugt von der Erfolgloſigkeit der Verhandlungen, bricht Boſſuet den Briefwechſel im Jahr 1694 ab. Auf den Wunſch des Herzogs Anton Ulrich von Braunſchweig-Wolfenbüttel knüpft Leibniz den brieflichen Verkehr mit Boſſuet im Jahre 1699 wieder an. Es handelt ſich jetzt um das Anſehen der bibliſchen Bücher, unter denen das tridentiniſche Concil auch die Apokryphen für kanoniſch erklärt hat. Leibniz bekämpft dieſe Geltung mit den Waffen der bibliſchen Kritik. Boſſuet rückt zur Vertheidigung ihm zuletzt zweiundſechszig Gründe entgegen, die Leibniz unerwiedert läßt. So endet der Briefwechſel im Jahre 1701. Leibniz war verſtimmt und hat ſich in ſpäteren Briefen an Burnet und Bauval über den hohen Ton und den Doctorhochmuth, den ſich Boſſuet in ſeinen Briefen gegen ihn erlaubt habe, vielfach ausgeſprochen.

Man muß ſich zur richtigen Würdigung und Erklärung beider Standpunkte die eigentlichen Motive und die politiſchen, mitwirkenden Factoren auf beiden Seiten vergegenwärtigen. Boſſuet hatte zunächſt die kirchliche Einheit im Auge und nur dieſe; Leibniz dagegen ſah auf die deutſche Einheit als den Zweck, für welchen die kirchliche Reunion ein wichtiges Mittel ſein ſollte. Sein Standpunkt war utiliſtiſch.

Dieſe Abſicht ſtimmte mit Spinola zuſammen, mit dem Intereſſe des Kaiſers, mit den politiſchen Motiven des Herzogs von Hannover, der als Candidat für die deutſche Kurwürde dem Kaiſer gern gefällig ſein wollte. Nachdem dieſer Zweck erreicht war, hatte Ernſt Auguſt ein Intereſſe weniger an der Reunion. Und ſeitdem ſich dem hannöver'ſchen Hauſe die Ausſicht auf den engliſchen Königsthron eröffnet, hatte man in Hannover ein ſehr wirkſames Intereſſe mehr gegen die Reunion, die mit dem engliſchen Kirchenſyſtem nicht paßte.

Und auf der anderen Seite darf man nicht vergeſſen, daß hinter Boſſuet Ludwig XIV ſtand, der aus allen Gründen den Reunionsplänen entgegen war. Er wollte nicht die Verſöhnung und Vereinigung der beiden Kirchen; er wollte das Gegentheil, die Unterdrückung der Proteſtanten, und hatte mit der Aufhebung des Edictes von Nantes eine Richtung ergriffen, die jeder Reunion abgeneigt ſein mußte. Er konnte in Deutſchland nicht wollen, was er in Frankreich unmöglich gemacht hatte; um ſo weniger, als die deutſche Reunion dem Zwecke der deutſchen Einigung diente, während es in dem Intereſſe des Königs lag, mit allen Mitteln die deutſche Theilung und Trennung zu befördern. Sein abſolutiſtiſch kirchlicher Standpunkt trieb ihn gegen die Reunion überhaupt; das franzöſiſche Machtintereſſe trieb ihn gegen die deutſche Reunion insbeſondere. Zu dieſer feindſeligen

Haltung Ludwigs XIV gegen Deutſchland und gegen den Proteſtantismus kam als drittes Motiv, welches ebenfalls gegen die kirchliche Wiedervereinigung ſchwer in die Wagſchaale fiel und namentlich Boſſuet's Richtung beſtimmte, der Streit, in den durch die bekannte gallicaniſche Kirchenerklärung vom Jahr 1682 der König von Frankreich mit dem päbſtlichen Stuhle gerathen war. Daß der Pabſt im Intereſſe der römiſchen Kirchenherrſchaft die Reunion wünſchte und betrieb, war ein Grund mehr, daß Ludwig XIV ſie mit allen Mitteln zu hindern ſuchte. Die Aufhebung des Toleranzedicts war eine Kriegserklärung gegen die Proteſtanten; das gallicaniſche Kirchenſyſtem war ein Damm gegen die Macht des Pabſtthums: ſo erſcheint Ludwig XIV als der erklärte Gegner ſowohl des Pabſtes als der Proteſtanten in einem Zeitpunkte, wo von beiden Verſuche zu einer Ausſöhnung gemacht werden. Kein Wunder, daß der König von Frankreich dieſe Ausſöhnung nicht wollte. Und der kirchliche Wortführer in der Erhebung und Vertheidigung der gallicaniſchen Rechte gegen Rom war Boſſuet, der als ein Träger des in Frankreich unter Ludwig XIV herrſchenden Kirchenſyſtems die deutſche Reunionsſache unmöglich begünſtigen konnte. Sich gegen dieſelbe durchaus ablehnend zu verhalten: dazu nöthigten ihn nicht bloß ſeine theologiſchen Grundſätze, ſondern auch ſeine kirchlich-politiſche Stellung.

Elftes Capitel.

Uniousbeſtrebungen. Societät der Wiſſenſchaften. Die letzten Jahre des Philoſophen. Die philoſophiſchen Schriften.

I.

Die Unionsidee.

1. Die politiſche Zeitlage.

Die Verſuche zu einer Wiedervereinigung der katholiſchen nd proteſtantiſchen Kirche waren ſchon in ihrem letzten Stadium, o das Gelingen kaum noch einen Schimmer von Hoffnung für ch hatte, als gegen Ende des ſiebzehnten Jahrhunderts unter eibnizens Antrieb und eifriger Mitwirkung innerhalb der prote- antiſchen Kirche die erſten Verſuche zu einer Einigung der eiden religiöſen Parteien gemacht wurden. Der Plan einer all- emeinen chriſtlichen Kirche, in der Katholiken und Proteſtanten riedlich beiſammen ſein könnten, ſcheiterte, wie wir geſehen ha- en, theils an der Macht der unverſöhnlichen Gegenſätze, theils n der Ungunſt der Zeitverhältniſſe. Jetzt ſollte auf dem Gebiete es Proteſtantismus das Verſöhnungswerk betrieben werden zur erſtellung einer allgemeinen evangeliſchen Kirche. Die hier vor- andenen, durch das gemeinſchaftliche Intereſſe des Proteſtantis-

mus verwandten Gegenſätze der Lutheriſchen und Reformirten ſchienen weniger ſchwer zu heilen, als der ungeheure Riß zwiſchen der katholiſchen und proteſtantiſchen Kirche. Freilich hatte der Eifer der Theologen von beiden Seiten, namentlich von der lutheriſchen alles Mögliche gethan, um die beiden proteſtantiſchen Parteien gegen einander aufzubringen und die natürliche Verwandtſchaft in gegenſeitigen Haß und Religionsfeindſchaft umzuwandeln. Indeſſen ſchienen jetzt, in dem Wendepunkte des ſiebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts, Bedingungen verſchiedener Art günſtig für das proteſtantiſche Verſöhnungswerk zuſammenzutreffen: die gemeinſchaftliche Noth der deutſchen Proteſtanten, die mildere theologiſche Denkweiſe des Zeitalters, dazu politiſche Umſtände, welche gewiſſe fürſtliche Machtintereſſen jenem Verſöhnungswerke geneigt machten.

Nach dem Frieden von Ryßwick mußte es den deutſchen Proteſtanten angelegen ſein, ſich der gemeinſamen Bedrängniß und Gefahr gegenüber zu befeſtigen, und es giebt zur Feſtigkeit in ſolchen Dingen kein beſſeres Mittel als die Eintracht. Der weſtfäliſche Friede hatte den Reunionsverſuchen die Bahn gebrochen; der Friede von Ryßwick machte die Unionsbeſtrebungen zu einem Bedürfniſſe der Zeit. Zugleich war in der Lage des deutſchen Proteſtantismus in Rückſicht auf ſeine fürſtlichen Schutzherren eine wichtige Veränderung eingetreten. Bisher war der Kurfürſt von Sachſen der erſte proteſtantiſche Fürſt Deutſchlands, das Oberhaupt und der Führer der proteſtantiſchen Intereſſen geweſen. Nun hatte ſo eben das kurſächſiſche Haus der polniſchen Königskrone zu Liebe den Proteſtantismus im Stich gelaſſen und ſich zur katholiſchen Kirche bekehrt. Von jetzt an konnte die Führung der proteſtantiſchen Intereſſen in Deutſchland nur bei dem Kurfürſten von Brandenburg ſein. Die Schutzherrſchaft des

utſchen Proteſtantismus lag jetzt in der Hand der Hohenzollern,
e ſchon im Begriff ſtanden, aus Kurfürſten Könige zu wer-
n. Dieſes Fürſtengeſchlecht war ſeit dem Anfange des ſiebzehn-
n Jahrhunderts ſeinem Glaubensbekenntniſſe nach reformirt und
tte darum den Haß der Lutheriſchen gegen ſich aufgeregt; kei-
m Fürſtenhauſe in Deutſchland mußte ſeinen eigenen Intereſſen
folge mehr an der religiöſen Duldung, an einer wirklichen Ver-
nung der beiden proteſtantiſchen Parteien gelegen ſein, als den
urfürſten von Brandenburg. Hier war der Zwieſpalt im Pro-
tantismus am fühlbarſten und damit auch das Bedürfniß der
sgleichung.

2. Das Toleranzſyſtem in Brandenburg.

Seit Johann Sigismund (1608—1619), der zu den Re-
mirten übergetreten war, lag die religiöſe Toleranz, die Ab-
mpfung und Ueberwindung der kirchlich-proteſtantiſchen Ge-
nſätze in der politiſchen Richtung und den Intereſſen der Hohen-
lern. Das Toleranzedict, welches Johann Sigismund zum
chutz der Reformirten im Jahre 1614 gegeben hatte, erneuerte
d bekräftigte ſein Enkel, der große Kurfürſt (1662); er unter-
gte ſeinen Landeskindern den Beſuch der lutheriſch unduldſamen
iverſität Wittenberg; und die fremden Glaubensgenoſſen, die
ch der Aufhebung des Edictes von Nantes (1685) um ihres re-
mirten Bekenntniſſes willen aus Frankreich auswanderten,
nden in Berlin eine bereitwillige Aufnahme. Eben jener Druck,
n Ludwig XIV auf die Proteſtanten ſeines Landes ausübte und
: dieſe zur Auswanderung trieb, mußte unter den Proteſtanten
bſt das Bedürfniß nach Duldung und Einigung verſtärken. Um
eſe Ausgleichung ins Werk zu ſetzen, erſchienen die branden-
rgiſchen Staaten als der günſtigſte und durch die Zeitverhält-

niſſe bezeichnete Schauplatz. Von hier aus konnte das Einigungswerk, wenn es glücklich von Statten ging, ſich über Deutſchland ausbreiten und nicht bloß den deutſchen, ſondern den europäiſchen Proteſtantismus in Betracht ziehen. Man konnte an eine allgemeine evangeliſche Kirche denken, welche die proteſtantiſchen Völker in ſich vereinigte. Und hier kamen zunächſt die Schweiz, Holland und England in Frage, namentlich England durch das Beiſpiel einer geordneten und dem Königthum ergebenen Nationalkirche, die in ihrer Glaubensverfaſſung ſelbſt eine ausgleichende Mitte hielt in dem Gegenſatz der proteſtantiſchen Parteien. Und nach der Vertreibung der Stuarts lagen auch hier, unter der Regierung des Oraniers, die Verhältniſſe günſtiger als je für die Sache des durch Einigung zu ſtärkenden und zu einer allgemeinen Kirche zu geſtaltenden Proteſtantismus. Der Sohn des großen Kurfürſten, Friedrich III von Brandenburg, der die Dinge faſt nur nach dem Nimbus zu ſchätzen wußte, den ſie auf ihn zurückwarfen, wünſchte den Ruhm und Nutzen einer ſolchen Friedensſtiftung zu ernten und betrieb das proteſtantiſche Verſöhnungswerk nicht bloß im Sinn gegenſeitiger Duldung, ſondern wirklicher Einigung. Er wollte die Union und gewann dafür auch die Theilnahme des ihm verwandten lutheriſchen Hofes von Hannover. So kam es zu Unionsverhandlungen zunächſt zwiſchen Berlin und Hannover, bei denen Leibniz vermöge ſeiner Stellung und Einſicht rathgebend und vermittelnd wirkſam war. Unter den Theologen, die in der Führung jener Unionsverhandlungen hervortraten, ſind auf der brandenburgiſchen Seite beſonders der reformirte Hofprediger Jablonski, auf der hannöver'ſchen der uns bekannte lutheriſche Abt Molanus und die helmſtädter Profeſſoren bemerkenswerth, die im Gegenſatz zu den wittenbergern die lutheriſch duldſamen ſind.

3. Leibniz' Plan.

Leibniz, der die Zeitverhältnisse der Unionsfrage nach allen ichtungen übersah und die Sache im Großen auffaßte, gab in ner brieflichen Denkschrift, die an den brandenburg'schen geheimen abinetssecretär Cuneau gerichtet und zugleich für den Minister ankelmann bestimmt war, den ersten Anstoß zu einer praktischen ehandlung der Frage (Juni 1697). Er steckte vorsichtig das zu reichende Ziel so nah als möglich. Es gebe zur Vereinigung der formirten (calvinistischen) und lutherischen Partei drei Grade: r erste und unterste sei die bürgerliche Duldung (tolerantia civilis); der zweite die kirchliche Duldung (tolerantia ecclesiastica), nach welcher beide Parteien sich soweit vertragen, daß sich gegenseitig nicht mehr verdammen; der dritte und höchste rad sei die wirkliche Glaubenseinigung (unio). In zwei Hauptunkten bestehe die Glaubensdifferenz: in der Lehre von der Gnadenwahl (Prädestination) und vom Abendmahl. Die Differenz dem zweiten Punkt sei die schwierigste. Hier sei eine Einheit cht möglich und dürfe nicht erzwungen werden. Darum rathe , das Ausgleichungswerk in die Grenzen der Möglichkeit einzuschließen und auf die Erreichung des zweiten Grades zu richten, r die kirchliche Duldung zum Ziel habe.

4. Jablonski. Leibniz und Molanus.

Der Kurfürst von Brandenburg geht weiter; er will die irkliche Glaubenseinigung und beauftragt seinen Hofprediger ablonski*) mit dem Entwurfe vorläufiger Grundlagen für

*) Daniel Ernst Jablonski, geb. 1660 bei Danzig, wurde zuerst formirter Prediger in Magdeburg, von 1686—1690 war er Rector

die Union der Proteſtanten. Jablonski ſchrieb ſeine „kurze Vorſtellung der Einigkeit und des Unterſchieds im Glauben bei den Proteſtirenden, nämlich Evangeliſchen und Reformirten". Er wollte zeigen, daß beide in den wichtigſten und weſentlichen Glaubenspunkten einig ſeien. Dieſe Schrift brachte im Auftrage des Kurfürſten Spanheim, der brandenburgiſche Geſandte in Paris, nach Hannover und hatte über die Angelegenheit mit dem Kurfürſten Ernſt Auguſt eine Unterredung, in Folge deren Leibniz und Molanus mit einem Gutachten über den berliner Entwurf beauftragt wurden. So kamen gegen Ende des Jahres 1697 die Unionsverhandlungen zwiſchen Berlin und Hannover in Gang. Leibniz und Molanus gaben im folgenden Jahre ihre gemeinſchaftliche Erklärung in einer deutſchen Schrift unter dem Titel „via ad pacem", und Leibniz ſchrieb von ſich aus ein „tentamen irenicum", in dem er durch eine ſpeculative Erklärung der beiden ſtreitigen Glaubenspunkte der Prädeſtination und des Abendmahls die Gegenſätze vermitteln wollte. Indeſſen erklärte bald der angeſehenſte lutheriſche Theologe in Berlin, Philipp Jacob Spener, in ſeinen Betrachtungen über die leibniziſche Schrift, daß er an dem Erfolge einer ſolchen Union zweifele.

5. Hannöverſche Conferenz. Leibniz und Jablonski.

Nun wurde, nachdem man ſich ſchriftlich erklärt hatte, eine perſönliche Zuſammenkunft zwiſchen Jablonski, Leibniz und Molanus verabredet, die in Hannover 1698 ſtattfand. Hier kam man überein, daß die Union auf dieſen drei Hauptbedingungen beruhen ſollte: Toleranz in den Lehrſätzen, Gleichförmigkeit in

des Gymnaſiums in Liſſa, 1690 kam er als Hofprediger nach Königsberg und von 1693 — 1741 war er Hofprediger in Berlin. Er war der dritte Präſident der berliner Akademie.

n Kirchengebräuchen, Einheit im Namen. Für die weitere eſchichte der Unionsverhandlungen iſt der zwiſchen Leibniz und ablonski in den Jahren 1698—1704 geführte Briefwechſel ein lehrendes aber wenig erquickliches Zeugniß*). Ein Hauptthe- a dieſes Briefwechſels bilden die Erörterungen über das Abend- ahl, die Frage nach der Gegenwart Chriſti im Sacrament; e mit Ausſchließung (nicht Verdammung) der Erklärung vingli's die Gegenwart Chriſti im Abendmahl als eine reale ge- ßt werden könne, ohne deßhalb für eine örtliche und körperliche gelten; wie dieſe Gegenwart als „indistantia", nicht als „prae- ntia localis" anzuſehen ſei, ähnlich wie die Gegenwart der eele im Körper. Alle dieſe Erörterungen bringen die Sache cht von der Stelle; auch die äußeren Bedingungen werden un- inſtig, die miniſteriellen Neigungen erkalten, und bald ſtockt das Werk von allen Seiten. Schon im October 1699 bemerkt Leib- z gegen Jablonski, daß er anfange die Unionspläne für unzei- g zu halten. „Die Urſache, warum ich angefangen gehabt zu auben, daß beſſer mit der fernerweiten Communication zurück- halten, iſt nicht, als ob ich die Hand ſinken ließe und nicht ehr ſo wohl geſinnet, ſondern vielmehr eben dieſes, daß ich wohl eſinnet und daher gefürchtet, man werde, wie ich deutlich in einem Vorigen zu erkennen gegeben, anjetzo zur Unzeit kommen nd damit nur, wie man ſagt, Kraut und Loth in die Luft ver- hießen. Denn bekannt, daß auch die beſten Vorſchläge von r Welt, wenn ſie nicht zur rechten Zeit angebracht werden, nicht ur vor das mal vergebens ſein, ſondern auch, welches das ärgſte, rs künftige unwerther geachtet werden**)." Und dem helm-

*) Leibniz' deutſche Schriften. Herausgegeben von Guhrauer. I. Band. S. 59—241.

**) Ebendaſelbſt. S. 109. 110.

städter Theologen Fabricius schreibt Leibniz im März 1703: „die irenische Angelegenheit stockt dem Ansehen nach aller Orten, während andere Sorgen, andere Entwürfe die Höfe in Bewegung setzen."

6. Das collegium irenicum in Berlin.

In demselben Jahr läßt der König von Preußen eine Art protestantischer Friedensconferenz in Berlin zusammentreten, ein „collegium irenicum" unter dem Vorsitz des reformirten Bischofs Ursinus von Bär; die anderen Mitglieder sind zwei reformirte Theologen, Jablonski und der frankfurter Professor Strimesius, und zwei lutherische, der Probst Lütke und der geistliche Inspector Winkler. Dieser letztere hatte im Geheimen dem Könige einen Unionsplan vorgelegt, der die Sache schnell zu Ende führen sollte. Er rieth dem Könige, die Union kraft seines Rechts als oberster Bischof mit einem Machtspruch durchzusetzen und die widerspenstigen Lutheraner der wittenbergischen Art zu unterdrücken. Dieser Plan wurde entdeckt und plötzlich unter dem Titel: „arcanum regium" veröffentlicht. Die Lutherischen geriethen darüber in große Aufregung. Die evangelischen Landstände Magdeburgs baten die theologische Facultät von Helmstädt um ein Gutachten, wie sie in einem solchen Conflict zwischen Glaubens- und Unterthanenpflicht sich zu verhalten hätten. Und Leibniz selbst rieth den helmstädter Professoren, sich gegen die Methode, die das „arcanum regium" empfohlen hatte, zu erklären.

7. Unionshindernisse.

Auch die Fürsten, auf deren Beihülfe der König von Preußen gerechnet und die sich zuerst auch dem Versöhnungswerke gün-

g gezeigt hatten, wurden der Sache der Union untreu. Und er waren es namentlich zwei fürſtliche Heirathen, welche die nionspläne kreuzten, und in Folge deren auch Leibniz genöthigt urde, ſich von den weiteren Verhandlungen fern zu halten. Der ronprinz von Preußen vermählte ſich im Jahre 1706 mit der rinzeſſin Sophie Dorothea von Hannover, der Tochter des Kur= rſten Georg Ludwig*). Unter den Heirathsbedingungen war sgemacht worden, daß die Prinzeſſin in ihrem lutheriſchen laubensbekenntniß nicht ſollte beeinträchtigt werden. Damit rte man von Seiten Hannovers auf, den Fortgang der Union begünſtigen. Zugleich wurde Leibniz angewieſen, ſich an den eiteren Unionsverhandlungen nicht mehr zu betheiligen.

Eine zweite fürſtliche Heirath in demſelben Jahre macht aus m Herzog von Braunſchweig=Wolfenbüttel, der die Sache der nion bisher gefördert hatte, einen Convertiten des Katholicis= us. Karl III von Spanien (nachmals Kaiſer Karl VI) hatte h zuerſt mit der Prinzeſſin von Anſpach vermählen ſollen, aber s Heirathsproject zerſchlug ſich, weil die Fürſtin ſich nicht ent= ließen konnte, zur römiſchen Kirche überzutreten. Sie wurde äter Prinzeſſin von Wales (Gemahlin Königs Georg II) und ar unter den fürſtlichen Frauen jener Zeit diejenige, die nächſt r Königin von Preußen Leibniz am meiſten zu ſchätzen wußte. Was aber die Vermählung mit Karl III betraf, ſo fand ſich eine utheriſche Fürſtin, die ſich um dieſer Heirath willen die Bekeh= ung zum Katholicismus gern gefallen ließ: eine Prinzeſſin von Wolfenbüttel, die Tochter des Herzogs Anton Ulrich. Dem Beiſpiele der Tochter folgte der Vater. Anton Ulrich trat im Jahre 1710 zur römiſchen Kirche über und erntete bald die Ge= ugthuung, der Schwiegervater eines Kaiſers zu ſein.

*) Vgl. oben Cap. VIII Nr. II. 3. S. 177. 178.

Uebrigens gab in Hannover dieſe Bekehrung der Prinzeſſin von Wolfenbüttel den Anſtoß zu einer antikatholiſchen Haltung, die ſich auch unſerem Leibniz mittheilte. Die Theologen der Landesuniverſität Helmſtädt waren, als es ſich um den Uebertritt der Prinzeſſin handelte, zu einem Gutachten aufgefordert worden und hatten ſich für den Uebertritt erklärt. Das Gutachten kam durch Jeſuiten in die Oeffentlichkeit und galt für eine Verleugnung des Proteſtantismus, für ein Zeichen der Hinneigung zur katholiſchen Kirche. Die lutheriſchen Theologen von Helmſtädt brachten ſich in den Verdacht zu katholiſiren. Nirgends wurde dieſes Gutachten übler angeſehen als in England. Es lag nahe, ſchlimme Rückſchlüſſe auf das Haus Hannover zu machen, unter deſſen Mitregierung die Univerſität ſtand. Das Recht dieſes Hauſes auf die Thronfolge in England gründete ſich bekanntlich auf die Ausſchließung des Katholicismus. Um daher jedem Verdachte, als ob man in Hannover katholiſire, vorzubeugen, wurden die helmſtädter Theologen von hier aus aufgefordert, ihr Gutachten durch eine öffentliche Erklärung zu entkräften. Leibniz ſelbſt rieth ihnen, indem er auf jene politiſchen Beweggründe hinwies, ſich antikatholiſch zu äußern, damit ſie gegen die römiſche Kirche nicht zu lau erſchienen und die Sache in England nicht böſes Blut mache.

8. Leibniz' Verhältniß zu den kirchlichen Zeitfragen (Theodicee).

In der That, man kann ſich nicht wundern, weßhalb alle dieſe kirchlichen Friedensverſuche, die in den letzten Decennien des ſiebzehnten Jahrhunderts gemacht werden, die reunioniſtiſchen ſo gut wie die unioniſtiſchen, in Nichts ausgehen, wenn man bedenkt, wie es größtentheils fremde, der Religion gleichgültige,

ſtlich-egoiſtiſche Intereſſen ſind, die jene Verhandlungen in Be-
gung ſetzen. Die Ausſicht auf die Kurwürde ſtimmt den Her-
z von Hannover für die Reunion; die Ausſicht auf die engliſche
ronfolge ſtimmt ihn dagegen. Die Heirath mit dem Habsbur-
r macht die Prinzeſſin von Wolfenbüttel und den Herzog katho-
h; die Furcht vor der öffentlichen Meinung in England be-
gt den Hof von Hannover zu einer antikatholiſchen Haltung.
ne fürſtliche Heirath begünſtigt, eine andere hindert die Eini-
ngsverſuche der Proteſtanten. Und ein Mann, wie Leibniz,
ß dieſe Bewegungen mitmachen und marionettenartig von der
ene verſchwinden, wie eben die Fäden durch die fürſtlichen
tereſſen jetzt in dieſer, jetzt in der entgegengeſetzten Richtung ge-
en werden. Alle dieſe fruchtloſen Verhandlungen laſſen uns
nigſtens den einen erquicklichen Schluß ziehen, daß ſich in der
ligion nur durch Religion etwas Dauerndes ausrichten läßt.
bniz erkannte, wie wir aus jenem Briefe an Jablonski geſehen
en, ſchon im Anfange der Unionsverhandlungen, daß ſie den
tigen Zeitpunkt nicht getroffen hatten. Er ſchrieb im Januar
08 an ſeinen helmſtädter Freund Fabricius: „wie jetzt der
and der Dinge iſt, erwarte ich nichts mehr von dem Einigungs-
häfte. Die Sache wird ſich einmal ſelbſt vollziehen.“ Nach
ger als einem Jahrhundert iſt das Experiment in Preußen von
uem und glücklicher, wenigſtens erfolgreicher gemacht worden,
r nicht, ohne etwas von jenem „arcanum regium“ zu brau-
n, welches damals ein Lutheraner empfohlen hatte und Leibniz
ht wollte angewendet ſehen.

Uebrigens war für Leibniz ſowohl die Reunions- als die
ionsfrage eine Sache tiefer perſönlicher Intereſſen, die von zu-
ligen Zeitumſtänden ganz unabhängig und in ſeiner eigenen
iſtesverfaſſung begründet waren. Er hätte nie aufhören kön-

nen, Protestant zu sein, aber er fühlte etwas in sich, das dem Katholicismus verwandt war, die Idee einer Universalkirche: das war der tiefste Grund seiner reunionistischen Gesinnung. Sein Glaubensbekenntniß blieb lutherisch, aber er fühlte sich in einem wesentlichen Punkte den Reformirten verwandt, in der Idee der Prädestination: das war der tiefste Grund seiner unionistischen Gesinnung. Denn er sah die richtig verstandene Prädestination im Einklange mit den lutherischen und christlichen Glaubensbegriffen. Dieses richtige Verständniß zu geben und damit das protestantische Versöhnungswerk von Innen heraus zu fördern, schrieb Leibniz seine Theodicee.

II.

Societät der Wissenschaften.

1. Veranlassung.

Besser als die evangelische Union gelang die Gründung einer Societät der Wissenschaften in Berlin, wozu die Kurfürstin Sophie Charlotte die Veranlassung gegeben und Leibniz den Plan entworfen hatte. Hier vereinigte sich sein Eifer für die Wissenschaften mit seiner nationalen Gesinnung und seinen civilisatorischen Absichten. Ueberzeugt, wie Leibniz war, von der wissenschaftlichen Höhe und Befähigung des deutschen Geistes, glaubte er zuversichtlich, daß die Deutschen nur den Reichthum ihrer wissenschaftlich wirksamen und treibenden Kräfte zu gemeinschaftlicher Arbeit zu vereinigen brauchen, um den Franzosen und Engländern nicht bloß die Spitze zu bieten, sondern zuvorzukommen und auf dem wissenschaftlichen Gebiete das erste Volk in Europa zu werden.

Die Kurfürstin Sophie Charlotte hatte gelegentlich (es war im Herbst 1697) ihr Befremden darüber geäußert, daß Berlin

er einen Kalender noch eine Sternwarte habe. Die Verbes-
ung des gregorianischen Kalenders gehörte damals zu den
tfragen und beschäftigte als eine öffentliche Angelegenheit auch
evangelischen Reichsstände. Die Bemerkung der Kurfürstin
anlaßte den Minister Dankelmann, das Project einer berliner
ernwarte aufzunehmen, und Leibniz, der die Sache erfuhr,
hte sogleich an eine Erweiterung des Plans, wonach die zu
ndende Anstalt auch die der Astronomie verwandten Wissen-
ften in sich aufnehmen sollte. Den Kurfürsten reizte der
hm, den die Stiftung einer solchen Anstalt ihm einbrachte.
unterzeichnete im Schlosse von Oranienburg den 18. März
00 die Gründung einer Akademie der Wissenschaften und ei-
Observatoriums in Berlin. Leibniz legte dem Kurfürsten
r die Ausführung der Sache zwei Denkschriften vor und
rde eingeladen im Interesse der zu gründenden Akademie
st nach Berlin zu kommen. Er kam im Mai 1700 und
r Zeuge der glänzenden Hoffeste, welche damals die Ver-
hlung der Tochter des Kurfürsten mit dem Erbprinzen von
ssen-Kassel feierten. Den 11. Juli 1700, am Geburtstage
Kurfürsten, wurde die Akademie gestiftet und den folgenden
g Leibniz zum Präsidenten derselben ernannt*). Im Anfange
ses Jahres war er Mitglied der Akademie von Paris gewor-
; schon seit 1673 war er Mitglied der Akademie von London.

2. Stiftung und Fortgang.

Zur Unterscheidung von den deutschen Universitäten, die auch
n Namen Akademien führen, sollte die neue Anstalt in Berlin
„Societät der Wissenschaften" heißen.

*) Vergl. oben Cap. VIII. Nr. III. 3. S. 183.

Sie ſollte nach dem ausgeſprochenen Zwecke der Stiftung, worin wir Leibnizens Ideen wiedererkennen, eine deutſche, der Erforſchung und Erhaltung deutſcher Sprache und Geſchichte gewidmete, eine wiſſenſchaftlich-gemeinnützige, eine evangeliſch-chriſtliche Anſtalt ſein. Leibnizens eifriges Intereſſe für deutſche Sprache und Geſchichte iſt uns bekannt. Wir haben ſchon früher bei ſeiner Vorrede über die Schreibart des Nizolius von jenen „unvorgreiflichen Gedanken" geſprochen, in denen Leibniz für die Erforſchung und Erhaltung der deutſchen Sprache die Gründung einer eigenen Akademie wünſchte*). Die Abfaſſung dieſer Schrift fällt in daſſelbe Jahr, in dem zuerſt der Gedanke einer Akademie in Berlin praktiſch angeregt wurde (1697). Der chriſtlich-evangeliſche Charakter, den die Societät tragen ſollte, hatte weniger eine theologiſche Bedeutung, als es dabei auf proteſtantiſche Miſſionen, namentlich im öſtlichen Aſien, in China und Indien, abgeſehen war, und dieſe Miſſionen ſelbſt wieder ſollten wiſſenſchaftliche und civiliſatoriſche Zwecke befördern.

Im Uebrigen war die Societät unter den Geſichtspunkt des öffentlichen Nutzens geſtellt; ſie ſollte für gemeinnützige Erfolge arbeiten und darum hauptſächlich die praktiſchen Wiſſenſchaften vertreten, deren Ergebniſſe wichtig ſind für Agricultur, Induſtrie, Verbeſſerung der Nahrungsmittel u. ſ. f. In dieſem ihrem ausgeſprochenen Stiftungszweck erſcheint die berliner Societät unſtiſtiſcher und enger als die Akademien von Paris und London; und man vermißt in dieſer Faſſung etwas von der Univerſalität des leibniziſchen Geiſtes. Sie war nicht darauf angelegt, den ganzen Umfang des deutſchen Geiſtes in ſeiner wiſſenſchaftlichen Macht darzuſtellen. Mit der Fortbildung der Societät ging es

*) Vergl. oben Cap. IV. Nr. IV. 5. S. 103—105.

gsam vorwärts; ihre ersten Jahre fielen in die Kriegszeiten
d unter deren mannigfaltige Hindernisse, die Geldmittel fehl-
, und Leibniz strengte seinen Erfindungsgeist an, um für die
ietät Quellen besonderer Einkünfte flüssig zu machen. Er
llte ihr Monopole zuführen, wie den Seidenbau und den Buch-
del, und namentlich hatte er die Absicht, auf diesem Wege
Herrschaft des Buchhandels aus der Hand der Kaufleute in
der Gelehrten zu bringen, nicht bloß zum ökonomischen Vortheil
Gelehrtengesellschaft, sondern, wie er glaubte, auch zum
stigen Vortheil der Literatur. Das war ein sehr wohlmeinen-
, aber unfruchtbarer Gedanke. Was wäre, darf man fragen,
s der deutschen Literatur geworden, wenn die Akademiege-
rten dieselbe oligarchisch beherrscht hätten? Sie wäre schwer
er Gottsched und wohl nie über Nikolai hinausgekommen.

In der ersten Zeit war die berliner Gelehrtensocietät ein
neralstab ohne Armee. Sie hatte einen Präsidenten, einen
cretär und wenige Mitglieder; allmählich mehrte sich die Zahl
letzteren und stieg in dem ersten Decennium bis auf acht-
. Im Jahre 1710 erschien der erste Band ihrer Schriften
iscellanea Berolinensia ad incrementum scientiarum", zu Leibniz wichtige und mannigfaltige Beiträge aus dem Ge-
te der Geschichte, Alterthumswissenschaft, Sprachforschung,
turwissenschaft und Mathematik geliefert hatte. In demselben
hr konnte die Societät in dem neuerbauten Observatorium
e erste, in vier Classen eingerichtete Versammlung halten, die
rch Festreden gefeiert wurde. Leibniz war dabei nicht anwe-
d; er war bei wichtigen Veränderungen, die man vorgenommen
tte, nicht einmal gefragt worden; die Zeit seines Einflusses in
erlin war schon vorüber*).

*) Gottf. Wilh. Frh. v. Leibniz. Von Guhrauer. II. Th. S. 215.

III.

Die letzten Jahre.

1. Tod der Königin.

Mit dem Tode der Königin Sophie Charlotte (den 1. Februar 1705) hatten Leibniz' Stellung und Aufenthalt in Berlin nicht bloß ihre mächtigste Stütze, sondern auch für ihn selbst den größten Zauber verloren. Und er fühlte tief die ganze Gewalt und Tragweite dieses Verlustes. Er war in Berlin, während die Königin in Hannover starb. Noch in ihren letzten ernsten Betrachtungen hatte sie seinen Namen genannt. So oft Leibniz in seinen Briefen von dem Tode der Königin redet, sind seine Worte durchdrungen von Schmerz und Bewunderung. „Ich weine nicht, ich beklage mich nicht," schrieb er an die Pöllnitz, „aber ich weiß nicht, woran mich halten. Der Verlust der Königin scheint mir ein Traum, aber wenn ich von meiner Betäubung erwache, finde ich ihn nur zu wahr." „Nicht durch einen schweren Gram werden Sie das Andenken einer der vollkommensten Fürstinnen ehren, durch unsere Bewunderung werden wir es thun." An den Grafen von der Schulenburg schreibt er einige Wochen nach dem Tode der Königin: „obgleich die Vernunft mir sagt, daß das Bedauern überflüssig ist, und daß man das Andenken der Königin von Preußen ehren soll, statt sie zu beklagen, so stellt mir meine Einbildungskraft immer diese Fürstin mit ihren unvergleichlichen Vollkommenheiten vor und sagt mir, daß sie uns geraubt sei, und daß ich damit eine der größten Glückseligkeiten der Welt, welche ich mir nach menschlicher Berechnung für mein ganzes Leben versprechen durfte, verloren habe." Und in einem mehrere Monate später geschriebenen Briefe an einen Engländer sagt er: „niemals hat man eine

iſere und leutſeligere Fürſtin geſehen. Sie verlangte mich oft in
e Nähe, würdigte mich oft ihres Geſprächs, und da ich an dieſe
ückſeligkeit gewöhnt war, ſo wurde mir die allgemeine Trauer
s einer beſondern Urſache noch empfindlicher. Als ſie in Hanno-
die Welt verließ, war ich in Berlin, weil ich ihr nicht gleich
gen konnte. Je weniger wir nun eine ſolche Trauerbotſchaft ver-
utheten, um ſo ſchmerzlicher wurden wir davon gerührt. Wahr-
, ich bin einer gefährlichen Krankheit ſehr nahe geweſen, und ich
be mich ſchwer wieder erholt. Dieſe große Königin beſaß eine
glaubliche Wiſſenſchaft höherer Dinge und die außerordentlichſte
gierde, immer mehr zu erforſchen; ihre Unterredungen mit mir
gen dahin, ihren Wiſſensdrang immer mehr zu befriedigen,
d die Welt würde dereinſt großen Nutzen davon geſehen haben,
nn nicht der Tod ſie uns ſo früh geraubt hätte*)."

2. Letzter Aufenthalt in Berlin.

Die glücklichen Zeiten in Berlin waren für Leibniz vorüber,
d bald wurden hier die Verhältniſſe für ſeinen Aufenthalt
ßerordentlich unbehaglich. Zwar führte die neue Verbindung
der Höfe durch die Vermählung des Kronprinzen von Preußen
t der Prinzeſſin von Hannover Leibniz wieder für einige Mo-
te nach Berlin (Dec. 1706 bis Febr. 1707), aber ſie gab ſeiner
rtigen Stellung keine neue Grundlage. Im Gegentheil, es trat
Folge einer politiſchen Angelegenheit bald eine Spannung zwi-
en beiden Höfen ein, welche Leibnizens Doppelſtellung empfind-
berührte und dieſelbe auf die Dauer unmöglich machte. Sogar
Societät der Wiſſenſchaften wurde ſeinem Einfluß entzogen.
ein Aufenthalt in Berlin wurde von beiden Seiten ungern ge-

*) Vgl. Gottfr. Wilh. Frh. v. Leibniz. Von Guhrauer. II. Theil
259—261.

ſehen; der preußiſche Hof betrachtete ihn mit Argwohn, und der hannöver'ſche war unzufrieden, ſeine Dienſte zu entbehren. Diese unbequeme und peinliche Erfahrung machte Leibniz, als er im Jahre 1711 zum letztenmal auf längere Zeit in Berlin war. Ein Leiden am Bein, das er ſich durch einen ſchlimmen Fall zugezogen, hatte ſeinen Aufenthalt in Berlin verlängert. An dem berliner Hofe aber glaubte man, dieſe Krankheit ſei nur ein Vorwand, um länger bleiben zu können. Der königliche Leibarzt ſelbſt beſuchte ihn, um ſich von ſeinem Zuſtande zu unterrichten und darüber Auskunft zu geben. Er galt bei dem berliner Hofe als ein Agent der Kurfürſtin Sophie, und dieſe ſelbſt ſchrieb ihm, daß der König von Preußen wahrſcheinlich glaube, Leibniz ſei in Berlin „pour espionner". Auch der Kurfürſt von Hannover wollte von dem kranken Beine nichts wiſſen; er machte die ſpöttiſche und boshaft artige Bemerkung, es ſeien nicht die Beine, ſondern der Kopf, den man an Leibniz am meiſten ſchätze.

3. Letzte Zeit in Hannover. Krankheit und Tod.

Auch in Hannover hatte ſich die Lage für Leibniz ungünſtig geſtaltet. Zwar lebte noch die Kurfürſtin Sophie, die ihn hochſchätzte, aber das Verhältniß zwiſchen ihr und ihrem Sohne, dem regierenden Kurfürſten Georg Ludwig, war verſtimmt, und bei der Geiſtesart dieſes Mannes hatte Leibniz für ſeine Perſon und ſeine Pläne nichts von ihm zu hoffen.

Wir haben ſchon früher erzählt, wie Leibniz noch in demſelben Jahr, wo er Berlin für immer verließ, die erſte Unterredung mit Peter dem Großen hatte (im October 1711), wie ihn der Czar im folgenden Jahre zu ſich nach Karlsbad berief, von wo Leibniz denſelben nach Dresden begleitete, und wie er von hier (gegen Ende 1712) nach Wien reiſte, wo er bis in den

ptember 1714 blieb. Er hatte die Reise ohne Erlaubniß des rfürsten gemacht und sich damit entschuldigt, daß der Aufent= t in Wien seinem Geschichtswerk zu gut kommen werde. Wir sen, welchen lebhaften Antheil Leibniz an den Verhandlungen m, welche damals die wiener Politik bewegten, und wie es nicht gelang, die Friedensschlüsse von Utrecht und Rastadt hindern und den Krieg im Gange zu halten. Auch der Plan r in Wien zu gründenden Akademie der Wissenschaften war fehlgeschlagen*).

So kehrte er im September 1714 nach Hannover zurück. e Kurfürstin Sophie war im Juli desselben Jahres gestorben; rfürst Georg war im August König von England geworden einige Tage vor Leibnizens Rückkehr mit seinem Gefolge nach don abgereist. Leibniz wünschte ihm zu folgen, aber der Mi= er Bernstorf lehnte seine Dienste ab und verwies ihn determi= an seine Arbeiten in Hannover.

Die große Welt, für welche Leibniz gelebt und gewirkt te, war ihm jetzt mit einemmale von allen Seiten verschlos= Eine Stellung in Wien oder Paris kostete den Uebertritt römischen Kirche, ein Opfer, welches Leibniz nicht bringen llte; in Berlin mochte man ihn nicht haben; in London wies n ihn zurück; und in dem kleinen Hannover hielt man ihn für e in der fürstlichen Gunst gefallene Größe. Bald fesselten ihn h seine körperlichen Leiden immer mehr an sein Studirzimmer. e gichtischen Uebel, an denen er seit einer Reihe von Jahren , waren mit dem zunehmenden Alter peinlicher geworden und ten namentlich seit der Rückkehr von Wien auch die Schultern Hände ergriffen. Dazu kam ein offener Schaden am rech=

*) Vergl. oben Cap. VIII. Nr. IV. S. 199—203.

ten Bein. Im November 1716 wurden die Anfälle der Gicht heftiger. Leibniz, der gern ſelbſt ſeinen Arzt machte, verſchlimmerte den Zuſtand durch den übermäßigen Gebrauch eines Mittels, auf das er ſich verließ. Er ſtarb Abends den 14. November 1716. Seine Beſtattung wurde ſeinem Secretär Eckhart allein überlaſſen. Dieſer allein erwies dem großen Leibniz die letzten Ehren. Der Hof war eingeladen, ihn zu Grabe zu geleiten. Niemand erſchien. Kein Geiſtlicher folgte dem Sarge*). Sein Freund, der Ritter Ker von Kersland, war an Leibnizens Todestage in einer politiſchen Sendung nach Hannover gekommen und ſah, wie man ihn zu Grabe trug. „Er wurde," ſo erzählt dieſer fremde Zeuge ſeines Leichenbegängniſſes, „eher wie ein Wegelagerer begraben, als wie ein Mann, welcher die Zierde ſeines Vaterlandes geweſen war."

Auf ſeinem Sarge ſteht als Inſchrift ein Wort, das den Wahlſpruch ſeines Lebens ausgemacht hatte: „pars vitae, quoties perditur hora, perit".

Die Societät der Wiſſenſchaften in Berlin, welche jetzt das Andenken ihres geiſtigen Gründers jährlich feiert, hatte damals kein Wort zu ſeinem Gedächtniß. Die Akademie von London wollte den Gegner Newtons nicht ehren. Nur die Akademie von Paris brachte in ihrer Sitzung vom 13. November 1717, in der Fontenelle ſeine berühmte Lobrede las, dem Andenken des großen Leibniz die Huldigung der wiſſenſchaftlichen Welt.

IV.

Schilderung ſeiner Perſon.

Geben wir, ſo weit es mit Worten möglich iſt, ein Bild dieſes Mannes, wie es die Aufzeichnungen Eckharts und ſeine

*) Vgl. oben Cap. I. Nr. III. 3. S. 25.

enen uns hinterlaſſen haben. Er war, ſo beſchreibt ihn Eck-
t, von mittlerer Statur, hatte einen etwas großen Kopf, in
Jugend ſchwarzes Haar, kleine und kurzſichtige, aber ſehr
rf ſehende Augen. Er las deshalb lieber kleine als große
hrift und ſchrieb ſelbſt einen ſehr kleinen Charakter. Er bekam
dem Kopfe frühzeitig eine kahle Platte, er hatte mitten auf
n Wirbel ein Gewächs von der Größe eines Taubeneies. Von
hultern war er breit und ging immer mit dem Kopfe gebückt,
es ſchien, als hätte er einen hohen Rücken. Seine Leibes-
faſſung war mehr mager als fett; wenn er ging, ſtanden ſeine
ine krumm und faſt in ſolcher Geſtalt, wie Scarron die ſeini-
beſchreibt. Er aß ſehr ſtark und trank, wenn er nicht ge-
higt wurde, wenig. Wie er niemals eine eigene Wirthſchaft
ührt hat, ſo war er im Eſſen nicht wähleriſch und ließ ſich
ſelbe aus den Wirthshäuſern auf ſeine Stube bringen; wie er
n ſtets ganz allein gegeſſen und keine gewiſſe Stunde gehal-
, ſondern, wie es ſeine Studien gelitten, die Zeit genommen
. Krankheiten hat er nicht ſonderlich ausgeſtanden, außer
er vom Schwindel bisweilen beſchwert war. Sein Schlaf
r ſtark und ohne Unterbrechung. Er ging des Nachts erſt um
oder zwei Uhr zu Bett. Manchmal ſchlief er auch nur im
uhl und um ſechs oder ſieben Uhr Morgens war er wieder
nter. Er ſtudirte in einem hin und kam oft in einigen Tagen
t vom Stuhle. Seine Reiſen trat er ſtets des Sonntags
r Feiertags an, und unterwegs machte er ſeine mathemati-
n Entwürfe. Man ſah ihn allezeit munter und aufgeräumt
o er ſchien ſich über nichts ſehr zu betrüben. Er redete mit
ldaten, Hof- und Staatsleuten, Künſtlern u. ſ. f., als wenn
von ihrer Profeſſion geweſen wäre, weswegen er auch bei je-
mann beliebt war, außer bei denen, die dergleichen nicht ver-

ſtanden. Er ſprach von jedermann Gutes, kehrte alles zum Beſten und ſchonte auch ſeine Feinde. Er las ſehr viel und excerpirte Alles, machte auch faſt über jedes merkwürdige Buch ſeine Reflexionen auf kleine Zettel; ſobald er ſie aber geſchrieben, legte er ſie weg, und ſah ſie nicht wieder, weil ſein Gedächtniß unvergleichlich war. Der Eigenſinn, daß er ſich nicht konnte widerſprechen laſſen, wenn er auch gleich ſah, daß er Unrecht hatte, war ſein größter Fehler. Doch folgte er hernach von ſelbſt der beſſern Ueberzeugung. Das Geld hatte er lieb und war daher, wie ſich Eckhart ausdrückt, faſt etwas sordidus; er brauchte es aber nicht zu ſeiner Bequemlichkeit, ſondern ließ ſich von Mechanikern und ſeinen Dienern darum betrügen. Seine Rechenmaſchine koſtete ihm große Summen. So kam es, daß er bei ſehr bedeutenden Einkünften verhältnißmäßig nicht viel hinterließ*).

Aus ſeinen eigenen Aufzeichnungen entnehmen wir folgende Selbſtſchilderung, die den ganzen Menſchen charakteriſirt. „Sein Temperament iſt weder ſanguiniſch, noch choleriſch, weder phlegmatiſch noch melancholiſch. Doch ſcheint das Choleriſche zu überwiegen. Er iſt hagerer, mittlerer Statur, blaß von Geſicht, ſeine Hände und Füße ſind nach Verhältniß der übrigen Theile ſeines Körpers zu lang und zu dünn. Seine Stimme iſt ſchwach und mehr fein und hell als ſtark, auch iſt ſie biegſam, aber nicht mannigfaltig genug, die Kehlbuchſtaben ſind ihm ſchwer auszuſprechen. Seine Hände ſind von unzähligen Linien durchkreuzt. Schon ſeit ſeinem Knabenalter hatte er eine ſitzende Lebensart geführt

*) Freilich wurden auch die fürſtlichen Penſionen nicht immer regelmäßig bezahlt. Er hatte in den letzten Jahren außer einem ſehr koſtenfreien Lebensunterhalt mehr als viertauſend Thaler Einkünfte und hinterließ ſeinem unwürdigen und undankbaren Erben etwa vierzehntauſend.

ıd ſich wenig Bewegung gemacht. Von früheſter Jugend an
ng er an Vieles zu leſen und noch mehr nachzudenken; in den
eiſten Kenntniſſen iſt er Autodidakt, begierig, alle Dinge tie-
r, als gewöhnlich zu geſchehen pflegt, zu durchdringen und
eues zu finden. Sein Hang zu Geſprächen iſt nicht ſo groß,
s der zum Nachdenken und einſamen Leſen. Er brauſt leicht
f, aber wie ſein Zorn raſch aufſteigt, geht er auch ſchnell vor-
er. Man wird ihn nie weder ausnehmend fröhlich noch traurig
hen. Scherz und Freude empfindet er mäßig. Er iſt furchtſam,
ne Sache anzufangen, aber kühn, ſie durchzuführen. Wegen
ines ſchwachen Geſichts hat er keine lebhafte Einbildungskraft.
egabt iſt er mit vortrefflicher Empfindungs- und Urtheilskraft."
Es gibt einen doppelten Erfindungsgeiſt, wie auch ein doppeltes
edächtniß. Der eine iſt ſchnell und von der Begabung abhän-
g, der andere gründlich und kommt vom Urtheil her. Jenen
aben die beredten Menſchen, dieſen die langſamen, aber nicht un-
raktiſchen. Gewiſſe Menſchen ſind beides, jetzt vorzüglich ſchnell,
tzt außerordentlich langſam. Zu dieſen zähle ich mich ſelbſt. We-
ige ſind meiner Geiſtesart. Alles Leichte wird mir ſchwer,
lles Schwere dagegen leicht*)." „Wenn ich mich irre,
irre ich lieber zum Vortheil der Andern. So verhalte ich mich
uch in der Lectüre. Ich ſuche in fremden Schriften nicht das
adelnswerthe, ſondern was ich billigen und woraus ich lernen
ann. Dieſes Verfahren iſt nicht beſonders Mode, aber es iſt
as billigſte und nützlichſte. Es gibt wenig Bücher, in denen ich
icht etwas zu meinem Nutzen finde**)." „Es klingt ſeltſam:

*) Vgl. Gottfr. Wilh. Frh. v. Leibniz. Von Guhrauer. II. Theil
S. 334—341. Werke von Leibniz (Onno Klopp) I. R. 1. Band
Vorwort S. XLII—XLIV.

**) Brief an Remond de Montmort.

ich billige das Meiste, das ich lese. Da ich weiß, wie verschieden die Dinge genommen werden, so finde ich beim Lesen immer etwas, das den Schriftsteller entschuldigt oder vertheidigt. Daher kommt es selten, daß mir etwas mißfällt, obgleich mir das eine mehr, das andere weniger zusagt*)." Schließen wir mit einem Bekenntniß aus einem Briefe an Foucher, worin Leibniz seine philosophische Geistesart einfach und kurz ausdrückt: „diejenigen, die in den Wissenschaften gern auf die Einzelheiten eingehen, verachten die abstracten und auf das Allgemeine gerichteten Untersuchungen. Und die Andern, die sich in die Principien vertiefen, gehen selten in die Particularitäten ein. Was mich betrifft, ich schätze beides gleich hoch**)."

*) Brief an Placcius (1696). In dasselbe Jahr setzt Guhrauer die obige Selbstschilderung, die Leibniz zum Zweck der Consultation eines auswärtigen Arztes niedergeschrieben.

**) Brief an Foucher (1692).

Zwölftes Capitel.

Die schriftliche Ausbildung der leibnizischen Lehre.

I.

Die philosophischen Hauptschriften.

1. Entwicklungsgang des Systems.

Wir haben in Leibniz' Lebensgeschichte, die nun beschlossen r uns liegt, seinen philosophischen Entwicklungsgang während r akademischen Jahre und der mainzer Periode, also bis zum hre 1670, genau verfolgt; dann haben wir bei seiner mannigltigen, nach Außen gerichteten, namentlich mit politischen Aufben beschäftigten Thätigkeit die philosophischen Schriften zuücktreten lassen, bis wir jetzt denselben unsere Aufmerksamkeit sschließlich zuwenden.

Es ist gewiß, daß in diesem Kopfe die philosophische Thägkeit nie geschlummert hat, daß sie sich durch sein vielgeschäftis Leben ununterbrochen hindurchzieht; wir haben sie in der rchdachten, geordneten, methodischen Art seiner politischen chriften kennen gelernt. Aber es hat eine Reihe von Jahren geben, wo Leibniz zum geringsten Theil philosophischer Schriftller war; der Aufenthalt in Paris und London, die mathemaschen Studien, die Stellung in Hannover, die Menge öffentliher Fragen und Geschäfte, die ihn von so vielen Seiten her ein-

nahmen, die historischen Forschungen und die damit verbundene Reise werden den philosophischen Geist in seinem Nachdenken nicht unterdrückt, aber seine Sammlung zu Schriftwerken vielfach gehemmt und verzögert haben. Wir können die Rückkehr von seiner italienischen Reise, also das Jahr 1690 als den Zeitpunkt bezeichnen, in welchem Leibniz anfängt, von dem Standpunkt seines eigenen Systems aus ein philosophischer Schriftsteller für die Welt zu werden. Es sind die letzten sechsundzwanzig Jahre seines Lebens, die für die schriftliche Entwicklung seiner Philosophie hauptsächlich ins Gewicht fallen.

Nicht als ob Leibniz als Philosoph erst seit jenem Zeitpunkt mit sich ins Reine gekommen wäre. Er hat nie unter der schülerhaften Botmäßigkeit eines der früheren Systeme gestanden; er hatte schon in der mainzischen Zeit, wie aus jenem Briefe an den Herzog Johann Friedrich hervorging, den Begriff erfaßt, der den Keim eines neuen Systems in sich trug*); er ist ohne Zweifel in der Ausbildung dieses Begriffs, der mit seiner berühmten mathematischen Erfindung so genau zusammenhing, ununterbrochen thätig gewesen, und wir dürfen überzeugt sein, daß dieser Geist, in dem Alles schnell reifte und der gerade in den schwierigsten Fragen keineswegs zu den langsamen Köpfen gehörte, nicht zwanzig Jahre gebraucht hat, um einen Gedanken, von dem er durchdrungen war, zur Klarheit und vollständigen Entwicklung zu bringen.

Wie hätte er auch sonst diese seine neue Lehre später so leicht und spielend entfalten und mit so vieler pädagogischer Kunst von so verschiedenen Seiten einleuchtend machen können? Denn man muß wohl beachten, daß Leibniz, wie er mit seinem System vor die Welt tritt, dasselbe bereits vollkommen beherrscht und ein

*) S. oben Cap. VIII. Nr. I. 2. S. 171.

Meisterschaft darüber zeigt, die man in philosophischen Ideen ur dann haben kann, wenn man dieselben völlig ausgetragen nd lange mit ihnen gelebt hat.

Es gab eine Zeit, in der Leibniz sein System bereits mit oller Ueberzeugung in sich trug und in dem Geiste desselben dachte nd handelte, aber die öffentliche Mittheilung zurückhielt und sich eselbe für einen späteren Zeitpunkt aufhob. In dieser Verfas= ung begegnen wir ihm wenige Zeit vor der italienischen Reise. ls der Landgraf von Hessen=Rheinfels in ihn drang, den rö= isch=katholischen Glauben zu bekennen, so nannte Leibniz als tzten Gegengrund gegen diese Zumuthung seine philosophischen nsichten. Diese Meinungen zu ändern, setzte er hinzu, sei ihm möglich. Hier erkennen wir den Ausdruck eines überzeugten eistes. Auch könne er sie nicht verschweigen, denn diese An= chten seien in der Philosophie von großer Wichtigkeit, und enn er einst über seine Entdeckungen sich werde aussprechen ollen, so müsse er jene Ueberzeugungen als Grundsätze aufstel= n*). Dieses bedeutsame Bekenntniß macht Leibniz im An= nge des Jahres 1684. Drei Jahre später folgte die große Reise urch Deutschland und Italien, von der Leibniz erst im Juni 690 zurückkehrt. Man darf also sicher sein, daß vor diesem eitpunkt die Grundsätze seiner neuen Lehre in ihrem vollen Um= nge zwar ihm, aber nicht der Welt bekannt waren. Daß eibniz mit seinem System im Klaren war, als er jenen Brief n den Landgrafen schrieb, läßt sich aus einem anderen Zeugniß enau beweisen. Im Jahr 1695 veröffentlicht er zum erstenmal ein neues System der Natur"**). Er theilt es seinem Freunde em Kanonikus Foucher in Dijon mit, und dieser schreibt ihm zurück:

*) Vgl. oben Cap. X Nr. II. 5. S. 245.

**) S. unten S. 288 flgd.

„Ihr System ist mir nicht neu, und ich habe mich darüber zum Thei
schon in der Antwort auf jenen Brief geäußert, den Sie mir übe
dasselbe Thema vor länger als zehn Jahren geschrieben.
Dieser Brief an Foucher, der schon die Grundzüge des Systems
enthielt, fällt offenbar in dieselbe Zeit als der an den Land
grafen.

2. Die Entwicklungsperioden.

Wir können daher in Leibniz' philosophischer Entwicklung die
beiden Hauptperioden unterscheiden: die erste umfaßt in den Jah
ren von 1670—1690 die Ausbildung des Systems in der stille
Werkstätte seines Geistes, die zweite in den Jahren von 1690—
1716 die Darlegung des Systems in schriftlichen Werken. In
dieser zweiten Periode unterscheiden wir zwei Abtheilungen. Die
Schriften der ersten (1690—1700) tragen hauptsächlich den
Charakter der Entwürfe und Grundzüge, die der zweiten (1700
—1716) den der Ausführungen und systematischen Uebersichten.

Die Form, in der Leibniz seine Gedanken mittheilte, war
zum größten Theil Briefe und Aufsätze, die er in Zeitschriften ver
öffentlichte. In dieser Rücksicht sind für die Geschichte der leib
nizischen Lehre besonders zwei gelehrte Zeitschriften wichtig gewor
sen: das im Jahr 1666 in Paris gegründete journal des sça
vans und nach dessen Vorbilde die sechszehn Jahre später von
Otto Menken, einem Schulfreunde des Philosophen, in Leipzig
gegründeten acta eruditorum. Dazu kommen die philosophi
schen Aufsätze, die man in seinem Nachlasse gefunden. Selb
ständige philosophische Werke hat Leibniz selbst nur eines he
ausgegeben. Das bedeutendste erschien erst lange nach seinem
Tode.

Wir wollen hier nach ihrer zeitlichen Reihenfolge die haupt

ichlichſten Schriften hervorheben, aus denen uns die Grundla-
en und das Lehrgebäude der leibniziſchen Philoſophie einleuchten.

3. Vorbereitende Schriften aus der Zeit vor 1690.

Kurz vor dem Jahre 1690 begegnen wir zwei Schriften, in
enen Leibniz ſeinen Standpunkt dem carteſianiſchen entgegen-
tzt ſowohl in Rückſicht der Erkenntnißlehre als der Naturerklä-
ung; die erſte iſt ein Aufſatz in den actis eruditorum aus dem
ahr 1684, die zweite ein Brief an Bayle aus dem Jahr 1687.

Der Aufſatz in der leipziger Gelehrtenzeitſchrift enthält „Be-
achtungen über Erkenntniß, Wahrheit und Ideen*)." Descar-
s hatte beſtimmt, daß die wahre Erkenntniß die klare und deut-
che ſei; Leibniz zeigt, wie dunkle Begriffe aufgeklärt, klare
rdeutlicht werden, daß aber die deutliche Erkenntniß keineswegs
nes ſei mit der wahren. Wahr iſt der Begriff, wenn er in
Birklichkeit exiſtirt. Die Möglichkeit der Exiſtenz allein unter-
heidet den wahren Begriff vom falſchen. Es iſt alſo möglich,
ß ein Begriff von einem andern genau unterſchieden d. h. klar,
ß er in ſeinen Merkmalen genau beſtimmt d. h. deutlich iſt,
ne darum wahr zu ſein. Die deutliche Erklärung ſagt nur,
as man unter dem Begriffe verſteht, ſie iſt Begriffserklärung,
ominaldefinition. Die wirkliche (wahre) Erklärung zeigt die Exi-
nz des Begriffs, ſie iſt begründend, Cauſal- oder Realdefini-
on. Die Exiſtenz kann aus dem Weſen des Begriffs oder aus
ner vorhandenen Thatſache dargethan werden. Im erſten Fall
die Erkenntniß a priori, im anderen a posteriori, in beiden
llen real. Die reale Erkenntniß unterſucht die Möglichkeit der
inge. Oder wie ſich Wolf mit Beziehung auf dieſe leibniziſche

*) Meditationes de cognitione, veritate et ideis. Acta
udit. 1684.

Theorie ausdrückt: „die Weltweisheit ist eine Wissenschaft aller möglichen Dinge, wie und warum sie möglich sind*)." Man erkennt in dem leibnizischen Aufsatze die aristotelische Schule, die sich gegen die cartesianische erhebt.

Der Brief an Bayle erklärt den Begriff des Unendlichkleinen, das Gesetz der Continuität und die Zweckursachen in ihrer physikalischen Geltung. In der richtigen Vereinigung der mechanischen und finalen Ursachen, in dem Zusammenhange des Begriffs der Continuität mit dem Begriffe des Zwecks liegt der Schwerpunkt der gesammten leibnizischen Lehre. Das Lehrgebäude mußte daher in seinen Grundlagen feststehen, als Leibniz jenen Brief schrieb**).

4. Grundzüge und Entwürfe (1690—1700).

Das neue Naturſyſtem.

Die Erklärung der körperlichen Natur aus dem Princip einfacher, untheilbarer Substanzen, die das Wesen der Monade ausmachen, giebt den Ausgangspunkt der neuen Lehre. Diesen Punkt behandelt Leibniz in einem Briefe, den er auf der Rückkehr von Italien noch aus Venedig an Anton Arnauld in Paris richtet. Der Brief enthält im Keim das ganze System: den Begriff des Mikrokosmus, der Entwicklung, der Harmonie***

*) Wolf's Vorrede zur Logik: „Vernünftige Kräfte des menschlichen Verstandes und ihr richtiger Gebrauch in Erkenntniß der Wahrheit."

**) Lettre à Mr. Bayle sur un principe général, utile à l'explication des loix de la nature. (Nouvelles de la république des lettres par Bayle. Amst. 1687.)

***) Lettre de Leibniz à Mr. Arnauld, docteur de Sorbonne où il lui expose ses sentimens particuliers sur la métaphysique et physique. (23. Mars 1690.)

Die neue Philoſophie gründet ſich auf einen neuen Begriff Körpers. Es wird gezeigt, daß nicht in der Ausdehnung, Descartes gewollt hatte, das Weſen des Körpers beſteht. ſen Beweis führt Leibniz in einigen kleinen brieflichen Auf- n, die er in der pariſer Gelehrtenzeitſchrift veröffentlicht*). Der neue Begriff des Körpers gründet ſich auf einen neuen griff der Subſtanz: auf den Begriff der Kraft. Dieſen griff, anf dem die neue Metaphyſik ruht, erklärt Leibniz in m Aufſatz der leipziger Gelehrtenzeitſchrift: „über die Berich- ng der Metaphyſik und den Begriff der Subſtanz"**).

Auf den neuen Begriff der Subſtanz gründet ſich das „neue ſtem der Natur", welches in Form einer Hypotheſe die re der Weltharmonie in ihren Grundzügen entwickelt. Dieſen ndriß ſeines Lehrgebäudes veröffentlicht Leibniz in der pariſer ehrtenzeitſchrift im Jahr 1695. Er läßt dieſem in der Ge- chte ſeiner Philoſophie epochemachenden Aufſatz drei Erläu- ngen nachfolgen, die das neue Syſtem der Natur durch den griff der „vorherbeſtimmten Harmonie" theologiſch verdeutli- n und durch Beiſpiele anſchaulich machen. Seitdem heißt ſeine re „Syſtem der vorherbeſtimmten Harmonie" und er ſelbſt nt ſich mit Vorliebe den Urheber dieſes Syſtems: „l'auteur du tème de l'harmonie préétablie"***).

*) Lettre sur la question, si l'essence du corps consiste s l'étendue. Journal des savans. 1691. Extrait d'une lettre, r soutenir ce qu'il y a de lui dans le journal des savans du juin 1691. (Janv. 1693). Vgl. damit lettre à un ami sur le tésianisme. (Ot. Hannov.)

**) De primae philosophiae emendatione et de notione sub- ntiae. Act. erud. 1694.

***) Système nouveau de la nature et de la communication substances. Journal des savans. Juin 1695. Éclaircisse-

Die Erläuterungen, die Leibniz dem neuen Syſtem der Na
tur nachträglich gab, waren veranlaßt durch die Einwände, wel
che Foucher ihm machte und die beſonders drei Punkte betrafen
die Erklärung der Ausdehnung, der Empfindung und der Ge
meinſchaft zwiſchen Seele und Körper*).

Das Syſtem der vorherbeſtimmten Harmonie ſtellt di
letzte Erklärung der Dinge unter den theologiſchen Geſichtspunk
und nimmt die Richtung auf die Theodicee. Das Syſtem fo
dert eine moraliſche Erklärung der Welt aus Gott als ihrem Ur
grunde. Wird aber die Welt auf dieſe Weiſe aus Gott erklär
ſo muß auch Gott aus der Ordnung der Dinge gerechtfertigt wer
den. In einem ſehr bedeutſamen Aufſatz, den Leibniz nic
ſelbſt veröffentlicht und erſt Erdmann aus ſeinem Nachlaß he
ausgegeben hat, erſcheint die leibniziſche Philoſophie in dieſe
Licht. In jenem Aufſatz haben wir ſchon die Theodicee ihr
ganzen Anlage nach. Er fällt in daſſelbe Jahr, in dem Leibn
in einem Briefe an Magliabecchi zum erſtenmal den Namen d
Theodicee nennt**).

Indeſſen darf der theologiſche Begriff der vorherbeſtimmte
Harmonie keineswegs den Naturbegriff aufheben. Die leibnizſch
Lehre will „Naturſyſtem" ſein. Sie will den theologiſchen Na
turbegriff mit dem phyſikaliſchen in Einklang ſetzen. Die gö
liche Ordnung der Dinge darf daher nicht als eine ſolche gelte

---

ment du nouv. syst. (Journal des sav. Avr. 1676). Second éc
(Hist. des ouvrages des sav. Fevr. 1696). Troisième écl. (Jou
nal des sav. Nov. 1696).

*) Réponse de Mr. Foucher à Mr. Leibniz sur son no
veau système de la communication des substances. (Journ
des sav. Sept. 1695).

**) De rerum originatione radicali. 1697.

en welche die natürlichen Dinge ſich nur paſſiv verhalten; ſe wären ſonſt der göttlichen Macht gegenüber ſchlechthin ohnchtig und ſelbſtlos. Eine ſolche Vorſtellungsweiſe würde zukfallen auf den Standpunkt Spinoza's. Vielmehr folgt die Ordng der Welt aus der Natur der Dinge ſelbſt, aus deren eigen Vermögen. In dieſer dynamiſchen Naturauffaſſung wur die leibniziſche Lehre: in der grundſätzlichen Bejahung der ürlichen Kraft und Energie der Dinge. Wer dieſe Energie in rede ſtellt, iſt mit ſeiner Denkweiſe in der Richtung des Spiismus. Wer die eigenthümlichen und ſelbſtthätigen Naturfte behauptet, vergöttert darum nicht die Natur, macht ſie pt zu einem Idol, ſondern erhält nur die Möglichkeit einer tur überhaupt. Dieſer dynamiſche Naturbegriff iſt keineswegs ganiſch, wohl aber iſt ſein Gegentheil ſpinoziſtiſch. So veridigt Leibniz ſein Naturſyſtem gegen den Phyſiker Chriſtoph turm, der eine Abhandlung, „de idolo natura", geſchrieben deshalb von dem Mediciner Schelhamer angegriffen worden r. Dieſer leibniziſche, in der leipziger Gelehrtenzeitſchrift 1698 öffentlichte Aufſatz handelt „über die Natur ſelbſt und die Dingen inwohnende Kraft und Thätigkeit"*). Die vorherende Schrift „de rerum originatione radicali" erhellte die ologiſche Grundlage der leibniziſchen Lehre; die Abhandlung e ipsa natura" erhellt die phyſikaliſche.

Das neue Syſtem findet in der Geſchichte der Philoſophie ne Verwandtſchaften und Gegenſätze. Leibniz liebt es, durch rgleichungen und Entgegenſtellungen dieſer Art ſeine Lehre zu rakteriſiren, ihre Eigenthümlichkeit hervortreten zu laſſen, ihre edeutung ins Licht zu ſetzen. Dieſe Betrachtungen, in denen

*) De ipsa natura sive de vi insita actionibusque creararum. (Act. erud. Sept. 1698).

er eine außerordentliche Beweglichkeit der Combination zeigt, bilden ein beliebtes Thema namentlich seiner philosophischen Briefe. Er faßt die natürliche Energie der Dinge als formgebende und zweckthätige Kraft, ähnlich der aristotelischen Entelechie. Seine dynamische Betrachtungsweise ist der aristotelischen verwandt. Dieser Berührungspunkt wird in einem Briefe an den Jesuitenpater Bouvet hervorgehoben*). Die Verwandtschaft mit Aristoteles umfaßt eine große Familie. Hier erkennt Leibniz seine Principien in Uebereinstimmung mit Plato und der Scholastik, im Gegensatz zu den neueren Philosophen, zu Gassendi und Descartes, zu den Atomisten und Corpuskularphilosophen, mit einem Wort zu der bloß mechanischen Erklärungsweise. Diese Philosophen erklären alles mechanisch, aber den Mechanismus selbst können sie nicht erklären. Daher ist ihnen auch die Gemeinschaft zwischen Seele und Körper ein Räthsel, zu dessen Lösung sie den Deux ex machina herbeiholen. In einem Briefe an den Physiker Sturm finden wir diese Gedanken, die Parallelen und Gegensätze seiner Lehre, worauf Leibniz so oft zurückkommt, scharf und bündig entwickelt**). Keinem Philosophen ist seine Lehre mehr entgegengesetzt als Spinoza. Wie sollte es anders sein, da er in der Natur der Dinge selbständige und zweckthätige Kräfte gelten läßt, die Spinoza vollkommen verneint? Wie deutlich Leibniz diesen Grund seines Gegensatzes zu Spinoza durchschaut, zeigt sein Brief an den Abbé Nicaise***).

Es ist die Kraft, die das Wesen des Körpers ausmacht; sie ist das ausdehnende, bewegende, gestaltende Vermögen. Alle Arten der Thätigkeit, auch die geistigen, sind nur Grade der

*) Lettre à Bouvet. 1697. (Ot. Hannov.).
**) Epistola ad Sturmium. 1697. (Ot. Hannov.).
***) Lettre à Mr. l'abbé Nicaise. 1697. (Ot. Hannov.).

aft, höhere und niedere Formen der Kraftäußerung. Kraft Seele. So wenig Körper und Kraft einander entgegen- etzt ſind, ſo wenig ſind es Körper und Seele. Von hier aus rwindet Leibniz jenen carteſianiſchen Dualismus, der die Ge- nſchaft zwiſchen Seele und Körper zu einem unauflöslichen thſel gemacht hatte. In dieſer Faſſung des Grundbegriffs, che die Kraft gleichſetzt der Seele, liegt daher der Angelpunkt ganzen Syſtems. In einem Briefe an den ihm befreundeten t Friedrich Hoffmann in Halle ſpricht Leibniz dieſe Faſſung tlich aus. Es iſt in dieſer Periode einer der letzten Briefe, wir als Uebergang zu den Unterſuchungen der folgenden Jahre achten können*). Nicht als ob Leibniz dieſe Faſſung hier zum enmal ausſpräche, aber er läßt hier alles Licht auf dieſen Punkt en. Man ſieht, es iſt die Hauptſache, auf die es für das ſtändniß ſeiner Lehre ankommt.

Ausführung und Zuſammenfaſſung des Syſtems (1700—1716).

Die neuen Verſuche. Theodicee. Monadologie.

Die folgenden Unterſuchungen bewegen ſich vorzugsweiſe den Begriff der Seele. Sie iſt Kraft, Lebensprincip, erſeele, Geiſt, Gott. In dieſen verſchiedenen Formen, welche Grade ihrer Vollkommenheit ausdrücken, wird das Weſen der ele in einer Reihe von Abhandlungen von Leibniz dargethan. r richtig verſtandene Begriff der Seele iſt der Schlüſſel zu er Lehre. Ohne dieſen Begriff iſt das neue Syſtem der tur, namentlich die Lehre der vorherbeſtimmten Harmonie t zu verſtehen. Der berühmte und ſcharfſinnige Bayle hatte

*) Epist. ad Fred. Hoffmannum de rebus philosophicis. 99.

gegen jene Annahme der Harmonie, wodurch Leibniz die Gemei
schaft zwischen Seele und Körper erklärt haben wollte, in de
Artikel „Rorarius" seines kritischen Wörterbuchs Bedenken u
Zweifel geäußert. Namentlich war ihm der leibnizische Satz u
klar geblieben, wonach Alles, das in der Seele geschieht, i
aus ihr entwickelt. Grade in diesem Satze liegt der einleuchten
Hauptpunkt der ganzen Lehre. Leibniz hatte in einem Briefe
Basnage versucht, die Einwände und Bedenken Bayle's zu
sen*). Bayle hatte jedoch in der zweiten Auflage des kritisch
Wörterbuchs seine Einwände wiederholt. Diese ihm vorgehal
nen Betrachtungen erwidert Leibniz in einer eingehenden Erk
rung, welche die Hauptpunkte seiner Seelenlehre erhellt: den
griff des Mikrokosmus, der Entwickelung und Continuität
Seelenlebens, der unklaren Vorstellungen**).

Nur darf man die Seele ebensowenig als die Weltharm
nie pantheistisch auffassen: diese nicht bloß als göttliche Allmac
jene nicht als göttlichen Allgeist oder Weltseele. Die Seele
ihrem Wesen nach individuell; ihre Individualität ist unauflösli
Diese Grundbestimmung hebt Leibniz immer von Neuem mit bes
derem Nachdrucke hervor. Sie bildet das Thema einer wichti
Abhandlung über den Begriff des Weltgeistes, die Erdmann
dem Nachlasse des Philosophen herausgegeben hat***).

---

*) Lettre à l'auteur de l'histoire des ouvrages des savu
contenant un éclaircissement des difficultés, que Mr. Bayl
trouvées dans le système nouveau de l'union de l'âme et
corps. (1698).

**) Réplique aux réflexions, contenues dans la secon
édition du dictionnaire critique de Mr. Bayle, article Rorari
sur le système de l'harmonie préétablie (1702).

***) Considérations sur la doctrine d'un esprit univers

Ueber die Seele als thätige Körperkraft, Lebensprincip, hierſeele handeln drei Aufſätze aus den Jahren 1705 und 1710, runter ein Brief an Gabriel Wagner*).

Die Seele als Geiſt (als menſchliches Erkenntnißvermögen er Verſtand) bildet die Aufgabe einer umfaſſenden und tiefeiningenden Unterſuchung. Hier bewegt ſich die leibnizíſche Lehre f ihrem Hauptgebiete; hier entſteht das wichtigſte und bedeudſte ihrer philoſophiſchen Werke. Der Entwurf dazu war geentlich entſtanden und angelegt als eine Gegenſchrift gegen cke. Dieſer hatte bekanntlich im Jahre 1688 ſeinen berühmten erſuch über den menſchlichen Verſtand herausgegeben; Leibz las das Buch und ſchrieb darüber im Jahre 1696 ſeine Berkungen nieder, die er Locke brieflich mittheilte, der ſie unachtet ließ und geringſchätzig davon ſprach. In einem Someraufenthalte zu Herrenhauſen (1703) nahm Leibniz dieſe Arit wieder vor und führte ſie in dialogiſcher Form weiter aus. o wurde aus den Bemerkungen ein Buch. Der Tod Locke's October 1704) hinderte die Herausgabe; es widerſtrebte dem efühle unſeres Leibniz, die Schrift eines Verſtorbenen öffentch zu widerlegen. Das handſchriftliche Werk kam in ſeinen achlaß und wurde erſt fünfzig Jahre nach ſeinem Tode von

---

702. Vgl. damit Epist. ad Hanschium de philosophia platonica seu de enthusiasmo platonico. 1707.

*) Considérations sur le principe de vie et sur les natures lastiques par l'auteur de l'harmonie préétablie. (Hist. des ourages des savans. Mai 1705).

Epist. ad Wagnerum de vi activa corporis, de anima, de nima brutorum. 1710. (Ep. ad diversos. Ed. Kortholt).

Commentatio de anima brutorum. 1710. (Ep. ad diveros. Ed. Kortholt).

Raspe herausgegeben. Sein Titel heißt: „Neue Versuche über den menschlichen Verstand“ *).

Die populärste aller leibnizischen Schriften, zugleich das einzige philosophische Werk, das er selbst herausgegeben hat, ist die Theodicee, die in kurzer Zeit ein Lehrbuch von europäischer Berühmtheit wurde. In dem System der vorherbestimmten Harmonie war das Problem enthalten, welches Leibniz in seiner Theodicee zu lösen suchte. Zu diesem innern Motiv kamen äußere Veranlassungen verschiedener Art. Die vorherbestimmte Harmonie bejaht den Begriff der göttlichen Vorherbestimmung. In der Lehre von der Prädestination fand Leibniz einen innern Berührungspunkt mit den Calvinisten; die Unionsverhandlungen veranlaßten ihn zu dem Versuch einer Auseinandersetzung und Ausgleichung der beiden protestantischen Glaubensformen; damit hängt, wie wir schon früher gesagt haben, der Entwurf der Theodicee zusammen. Die Hauptfrage selbst, wie sich mit der göttlichen Vorherbestimmung die menschliche Freiheit, mit der göttlichen Güte die Uebel in der Welt vertragen können, hat von jeher philosophische Gemüther beschäftigt, gläubige beunruhigt, skeptische gereizt. Noch neuerdings hatte Bayle auf die Unlösbarkeit dieser Widersprüche hingewiesen und daraus die Unmöglichkeit einer rationalen Glaubenserkenntniß, die Nothwendigkeit des blinden Glaubens dargethan. Die Königin von Preußen hatte mit Leibniz öfter Unterredungen über dieses Thema gehabt und von ihm eine Lösung dieser Frage gesucht. So entstand die Theodicee. Das Buch wurde, was für seine Beurtheilung nicht unwichtig ist, stückweise zusamm

*) Nouveaux essais sur l'entendement humain par l'auteur du système de l'harmonie préétablie.

ſetzt und erſchien 1710*). Der Pater Des Boſſes in Hildes-
m gab davon eine lateiniſche Ueberſetzung.

Den Beſchluß der philoſophiſchen Schriften machen die
eberſichten, die das entworfene und theilweiſe ausgeführte
yſtem in eine Summe zuſammenfaſſen. Der Grundbegriff
s Syſtems iſt die Kraft, der höchſte Begriff iſt Gott, in
r Mitte ſteht der menſchliche Geiſt. Auf den Begriff der Kraft
ündet ſich die natürliche (mechaniſche), auf den des Geiſtes
moraliſche, auf den des höchſten Weſens die göttliche Welt-
ɔnung. In der Harmonie der natürlichen und moraliſchen Ord-
ng der Dinge (Mechanismus und Moralismus), der wirkenden
d zweckthätigen Urſachen, oder die Sache unter dem theo-
giſchen Geſichtspunkt ausgedrückt, in der Harmonie zwiſchen
n Reiche der Natur und dem der Gnade ruht das ganze
yſtem. Dieſe Harmonie iſt angelegt in dem Begriff der Mo-
de. Die phyſikotheologiſche Denkweiſe bildet die leitende Richt-
nur.

So giebt Leibniz ſein Syſtem in zwei zuſammenfaſſenden Ab-
ſen: in der „Monadologie“**) und den „Principien der
atur und Gnade, gegründet in der Vernunft“***).

*) Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté
l'homme et l'origine du mal. Amst. 1710. Vgl. damit, betr.
n Beweis vom Daſein Gottes: de la démonstration cartésienne
l'existence du Dieu du R. P. Lami (Mémoires de Trévoux
701); über die menſchliche Willensfreiheit: lettre à Mr. Coste de la
ecessité et de la contingence. 1767. (Von Erdmann zuerſt her-
ɛgegeben).

**) La Monadologie 1714. Vgl. Ep. ad Bierlingium 1711.
xamen des principes du P. Malebranche 1712.

***) Principes de la nature et de la grace, fondés en rai-
n. 1714. (l'Europe savante. 1718).

Die erste der beiden Schriften ist ebenfalls gelegentlich m
standen. Leibniz verfaßte sie bei seinem letzten Aufenthalt
Wien für den Prinzen Eugen von Savoyen, der die Handschri
wie einen Schatz aufhob und mit sich führte. Köhler hat
Schrift ins Deutsche, Hansche in Leipzig ins Lateinische üb
setzt. In dieser lateinischen Uebersetzung erschien sie nach Lei
niz' Tode in den actis eruditorum im Jahr 1721 unter dem T
tel „principia philosophiae seu theses in gratiam princip
Eugenii conscriptae". Das französische Original hat Erdma
aus dem hannöver'schen Nachlasse herausgegeben.

Außerdem fallen in diesen letzten Abschnitt einige Briefwe
sel, die gewisse Punkte des Systems näher erläutern. Hier si
am bemerkenswerthesten die Briefe an den hildesheimer Pa
Des Bosses aus den Jahren 1706 — 1716, an den Profes
Bourguet in Neufchatel und an den englischen Geistlichen Samu
Clarke, einen Anhänger und Schüler Newtons. Die Briefe
Des Bosses betreffen den Begriff der Monade, der Mater
des Körpers und namentlich der körperlichen Substanz, ob
welche selbst die Möglichkeit der Transsubstantiation begriffswi
rig erscheinen muß. In dem Briefwechsel mit Bourguet
läutert Leibniz den Begriff der Vorstellung und berührt zuletzt
wichtige Frage der gleichmäßigen oder wachsenden Vollkomm
heit der Natur. Endlich in dem Briefwechsel mit Clarke h
delt es sich um das Wesen Gottes und der Seele; die wichtig
Streitfrage geht auf die Begriffe von Raum und Zeit, die n
Leibniz nicht Wesenheiten, sondern Verhältnisse sind, die n
vorstellen und die ohne die Existenz der Körper nichts als B
stellungen sein würden*).

*) Epistolae ad patrem Des Bosses. 1706—1716. Lettr
à Mr. Bourguet. 1704—1716. Recueil des lettres entre Lei

II.

Ausgaben.

Die erſte Sammlung handſchriftlicher Aufzeichnungen und ündlicher Mittheilungen vermiſchten Inhalts gab Leibnizens Se- etär Feller im „Otium Hannoveranum“*). Die erſte Samm- ng vermiſchter Briefe beſorgte Chriſtian Kortholt**). Aus den andſchriften der hannöver'ſchen Bibliothek veranſtaltete Raspe eine uswahl philoſophiſcher Werke, darunter „die neuen Verſuche“. ieſe Sammlung wurde von Ulrich ins Deutſche übertragen***). dwig Dutens machte die erſte Geſammtausgabe der Werke n Leibniz, ohne Raspe's drei Jahre früher erſchienene Aus- be zu kennen†). Eine neue Auswahl von Briefen aus dem nnöver'ſchen Nachlaß gab Heinrich Feder im Anfange dieſes

---

z et Clarke sur dieu, l'âme, l'espace, la durée. 1715—1716. ieſer Briefwechſel mit Clarke iſt veranlaßt durch die Prinzeſſin von ales (früher Prinzeſſin von Anſpach), die bekanntlich den deutſchen hiloſophen hoch verehrte und namentlich die Theodicee liebte. Clarke achte ihr ſchriftliche Gegenbemerkungen, welche die Fürſtin Leibniz ittheilte und worauf dieſer einging.

*) Otium Hannoveranum sive miscellanea ex ore et schedis lustris viri piae memoriae G. G. Leibnitii. Lps. 1718.

**) Viri illustris G. G. Leibnitii epistolae ad diversos, theo- gici juridici medici mathematici historici et philosophici ar- umenti. E Mscr. auctoris cum annotationibus suis primum ivulgavit Chr. Kortholtus. 4 Vol. Lps. 1734.

***) Oeuvres philosophiques de feu Mr. Leibniz, publiées ar Mr. Raspe avec une préface de Mr. Kästner. Amst. et pz. 1765. Deutſche Ueberſetzung von Ulrich. Halle 1778 — 1780.

†) G. G. Leibnitii opera omnia, nunc primum collecta, n classes distributa, praefationibus et indicibus exornata, stu- io Ludov. Dutens. Genev. 1768. VI Vol. 4.

Jahrhunderts *). Mit Benutzung der angeführten Ausgaben und der philosophischen Fragmente, die Cousin 1838 herausgab, besorgte Erdmann eine Gesammtausgabe der philosophischen Werke von Leibniz. Unsere Anführungen philosophischer Stellen werden sich nach dieser Ausgabe richten **).

---

*) Commercii epistolici Leibnitiani typis nondum vulgati selecta specimina edidit Feder. Hannov. 1805.

**) G. G. Leibnitii opera philosophica quae extant latina gallica germanica omnia. Edita recognovit e temporum rationibus disposita pluribus ineditis auxit etc. J. E. Erdmann. Berol. 1840.

Vgl. zur Ergänzung dieser Angaben das zweite Capitel dieses Buchs. Nr. I. S. 37—41.

Zweites Buch.

Leibniz' Lehre.

Erſtes Capitel.

Der neue Begriff der Subſtanz.

I.

ie Unterſuchung des bisherigen Grundbegriffs.

1. Der Gegenſatz von Denken und Ausdehnung.

Eine ſehr einfache Betrachtung erhellt uns unmittelbar die endung, welche Leibniz in der Richtung der bisherigen, von Des- tes begründeten Philoſophie hervorbringt. Er ſtellt die Grund- griffe, die ſeit Descartes die Herrſchaft in der Philoſophie geführt ben, auf die Probe der Thatſachen und ſieht zu, ob ſie dieſe robe beſtehen. Wenn es beſtimmte, unzweifelhafte Thatſachen ebt, die aus jenen Grundbegriffen nicht können erklärt werden, wird die Probe nicht beſtanden, und die Nothwendigkeit leuchtet , die Grundbegriffe zu verändern. Nach Descartes und Spi- za unterſcheidet ſich die Natur der Dinge in Geiſter und Kör- r. Gleichviel, ob wir die Dinge mit Descartes für Subſtan- oder mit Spinoza für Modi halten: in beiden Fällen ſoll die atur der Geiſter im Denken, die der Körper in der Ausdehnung ſtehen. Und zwar ſind die Geiſter nur denkende, die Körper ur ausgedehnte Weſen. Darum gilt der Grundſatz, daß in- rhalb der Geiſterwelt Alles aus Ideen oder Vorſtellungen, in-

nerhalb der Körperwelt Alles aus körperlichen Elementen oder Corpuſkeln müſſe erklärt werden: daß mithin die Seelenlehre nur idealiſtiſch, die Körperlehre nur materialiſtiſch verfahren dürfe.

2. Die Probe der Thatſachen.

Aber wie? Wenn es in dem Gebiete der geiſtigen Natur Thatſachen giebt, die von jener Seelenlehre ſelbſt weder vernein noch erklärt werden können, ſo iſt offenbar das Princip mangelhaft und beſchränkt, von dem ſie abhängt. Ebenſo, wenn ſich innerhalb der Körperwelt Erſcheinungen finden, die jene Körperlehre anerkennen muß, aber zu erklären nicht vermag, ſo leuchtet der Mangel ein, der in ihren Grundſätzen ſtattfindet. Nehmen wir beide Fälle, wie ſie bei dem Gegenſatze von Geiſt und Körper innerhalb der carteſianiſchen Philoſophie gelten und gelten müſſen. Die Natur der Geiſter beſtehe nur im Denken: ſo iſt alles geiſtige Sein gedachtes oder bewußtes Sein, ſo giebt es in der menſchlichen Seele keine bewußtloſe Vorſtellungen, keine durch den Gedanken unauflösbare Stimmungen, ſo giebt es im Menſchen überhaupt kein unbewußtes Seelenleben. Die Natur der Körper beſtehe nur in der Ausdehnung: ſo iſt alles körperliche Sein nur ausgedehntes Sein, ſo giebt es innerhalb der Materie nichts Untheilbares, Einfaches, Urſprüngliches, ſondern überall bloß todte, träge Maſſen, die von Außen bewegt werden und andere Maſſen wieder von Außen bewegen. Wir wollen hinzufügen, daß ſich dieſe beiden Fälle gegenſeitig unterſtützen. Wenn der eine gilt, ſo gilt auch der andere. Giebt es in den Körpern nichts Geiſtiges oder der geiſtigen Natur Analoges, ſo kann ſich auch in den Seelen nichts Körperliches oder der körperlichen Natur Analoges finden: dort nichts Unausgedehntes, hier nichts Unbewußtes.

Wenn aber von den beiden Fällen der eine nicht gilt, so auch der andere damit aufgehoben oder wenigstens modificirt, muß die Natur der Geister und Körper, also überhaupt das ſen der Dinge anders gedacht oder, was daſſelbe heißt, der griff der Subſtanz umgebildet werden. Denn ein anderer rper iſt auch ein anderer Geiſt, ein anderes Princip der Körlehre iſt zugleich ein anderes der Seelenlehre.

Faſſen wir die Frage zunächſt aus dem Geſichtspunkte der rperlehre, ſo wird ſie lauten: ſind die Körper nur ausgent? Sie ſind es *nicht*, wenn es innerhalb der Körperwelt atſachen, ſchlechthin gewiſſe Thatſachen giebt, welche niemals s der bloßen Ausdehnung folgen. Oder darf die Naturwiſſenaft, wenn ſie wirklich die Erſcheinungen der Körper erklären ll, nur Corpuscularphyſik ſein? Sie darf es *nicht* ſein, nn ſich in den Körpern Erſcheinungen, von ihr ſelbſt anerannte Erſcheinungen finden, die aus den Beſchaffenheiten der oßen Materie nicht können begriffen werden.

3. Die widerſprechende Thatſache.

Wenn die Ausdehnung allein das Weſen der Körper ausacht, ſo erklären ſich daraus nur die rein geometriſchen Beſchaffenheiten der Körper: ſie ſind *Größen*, welche getheilt, gealtet, bewegt werden können, aber die beſtimmte Größe und e beſtimmte Figur folgen aus der bloßen Ausdehnung eben ſo enig als die wirkliche Bewegung. Die Körper ſind lediglich aſſiv: ſie verhalten ſich nur empfangend, und ſie empfangen lles von Außen; ſie werden ſich bewegen kraft des Stoßes, den e von Außen empfangen, und ſie werden dieſe Bewegung ins ndloſe fortſetzen, wenn nicht ein anderer Stoß dieſe fortgeſetzte Bewegung aufhebt und den Körper zwingt, in den Zuſtand der

Ruhe zurückzukehren. Aber aus eigener Machtvollkommenheit wird der Körper den Zustand der Ruhe weder verlassen noch gegen äußere Angriffe vertheidigen, d. h. er wird aus eigenem Vermögen weder sich bewegen noch dem Stoße Widerstand leisten können, welcher ihm die Bewegung mittheilt. Ohne jede Widerstandskraft des Körpers, wie sollte es möglich sein, daß er auf die fremde, mitgetheilte Bewegung auch nur die mindeste Gegenwirkung ausübt? Ohne die mindeste Gegenwirkung kann natürlich die fremde Bewegung auch nicht im mindesten modificirt werden; also wird sie ihren Weg fortsetzen genau mit derselben Geschwindigkeit und genau in derselben Richtung. Ist dies in Wahrheit der Fall? Descartes selbst lehrt in seinem dritten Naturgesetze, daß bei dem Zusammenstoß zweier Körper von ungleichen Kräften die Geschwindigkeit der größern und die Richtung der geringern Kraft modificirt werden, und er sieht sich deßhalb genöthigt, jedem Körper eine gewisse Kraft zu ertheilen, auf andere Körper einzuwirken und deren Angriffen zu widerstehen. Diese Kraft erklärte Descartes aus dem jedem Dinge natürlichen Bestreben, in dem Zustande zu beharren, worin es sich findet. Nun aber leuchtet ein, daß in der bloßen Ausdehnung, in der rein geometrischen Natur des Körpers, nirgends eine Kraft entdeckt werden kann, die im Stande wäre zu wirken oder äußern Einwirkungen zu widerstehen oder in dem eigenen Zustande zu beharren.

Hier ist die unwidersprechliche Thatsache, die von jener Körperlehre selbst anerkannt, sogar als Naturgesetz behauptet aber aus ihren Principien schlechterdings nicht erklärt wird. Diese Thatsache läßt sich mit Leibniz auf die höchst einfache Erscheinung zurückführen, daß sich ein großer Körper schwieriger in Bewegung setzen läßt als ein kleiner. Was sagt diese Thatsache? Die

großer Körper der äußern Einwirkung eine größere Wider-
dskraft entgegenſetzen kann als ein kleiner, daß alſo eine ge-
ſe Widerſtandskraft, eine gewiſſe Energie, in ſeinem Zuſtande
beharren, welche die Phyſiker Trägheit (inertie naturelle)
nen, jedem Körper von Natur eingepflanzt iſt. Ohne dieſe
aft, vermöge deren ein Körper wirkt und immer wirkt, kön-
die wahren Naturgeſetze der Bewegung weder entdeckt noch
ſtanden werden.

II.

Der Begriff der Kraft.

1. Die Kraft als metaphyſiſches Princip.

Es iſt alſo klar, daß die bloße Ausdehnung das Weſen des
rpers nicht ausmacht. Freilich giebt es keine Körper ohne
sdehnung, aber daraus folgt nicht, daß mit der Ausdehnung
ch ſchon die Körper gegeben ſind; vielmehr wird das wahre
rhältniß beider ſo gefaßt werden müſſen, daß nicht vermöge
Ausdehnung die Körper, ſondern umgekehrt vermöge der
örper die Ausdehnung beſteht. Denn es hat ſich gezeigt, daß
den Körpern gewiſſe Kräfte ſein müſſen, welche in der bloßen
sdehnung unmöglich ſind*).

*) Von dem Daſein ſolcher Kräfte in der Materie, von der Un-
änglichkeit der Corpuscularphyſik mit ihrer rein mechaniſchen Erklä-
ngsweiſe der Körper haben bereits einige philoſophirende Zeitgenoſſen
Descartes' das dunkle, aber lebhafte Gefühl gehabt: nämlich die engli-
en Naturmyſtiker Henry Moore mit ſeinem „principium hylar-
icum", Cudworth mit ſeiner „vis plastica", Gliſſon mit der
natura energetica". Sie ſuchen dem herrſchenden, auf reine Natur-
ſſenſchaft gerichteten Materialismus des Zeitalters dadurch zu begeg-
n, daß ſie in der Materie gewiſſe ſeelenhafte Kräfte behaupten. Ich
he nicht, wie Feuerbach unter dieſe Gegner der Corpuscularphyſik auch

Damit ist zunächst bewiesen, daß der Grundbegriff der bi herigen Philosophie, wonach das Wesen der Körper lediglich i der Ausdehnung besteht, mit der Natur der Körper, also m der Natur der Dinge überhaupt, nicht übereinstimmt, daß diese Natur nicht erschöpft; daß, um sie zu erschöpfen, jen Princip anders zu denken oder der Begriff der Substanz zu beri tigen ist. Den Begriff der Substanz tiefer zu denken, als D cartes und Spinoza vermocht haben, fordern im genauen Sin des Worts die Thatsachen der Natur.

Die Körper sind nicht reine Größen, sondern sie si Kräfte, ohne welche die Bewegung nicht erklärt und deren G setze nicht entdeckt werden können. Der Begriff der Größe rein mathematisch, und die Bewegung, wenn sie existirt, verlä nur nach mechanischen Gesetzen. Wären die Körper nur Größ so wäre ihre Wissenschaft reine Mathematik; wären die Be gungen nur Größenbestimmungen, so müßten die Gesetze Mechanik in letzter Instanz aus geometrischen Gründen darget werden. Aber es ist in der Natur der Körper Etwas enthalt das durch keine Größenbestimmung ausgemacht werden ka

---

Spinoza aufnehmen konnte. Es ist zwar richtig, daß Spinoza die A dehnung als Potenz bezeichnet hat, aber davon ist der Grund nicht Begriff des Körpers, den auch er rein materialistisch faßt, sondern Begriff Gottes, der ihm gilt als das absolute Vermögen sowohl Denkens als der Ausdehnung. Die Ausdehnung ist bei Spinoza K nicht weil sie körperlich, sondern weil sie ein Attribut Gottes ist. nur in diesem Sinne, den Feuerbach selbst erwähnt, unterscheidet Spi seinen Begriff der Ausdehnung von dem cartesianischen. Darum darf fer Unterschied nicht angesehen werden als ein Widerspruch gegen Corpuscularphysik. Vgl. Ludwig Feuerbach's sämmtl. Werke. Bd. S. 43 und 44. Ueber Cudworth vgl. Leibniz sur le principe vie. Op. phil. pg. 431.

arum muß die Phyſik in ihren letzten Gründen das Gebiet der echanik und Mathematik überſteigen und einen höhern metaphy-chen Begriff faſſen (notion supérieure et métaphysique), r auf das Weſen der Dinge ſelbſt eingeht. Nachdem Leibniz e Frage unterſucht hat, ob das Weſen des Körpers in der Aus-hnung beſtehe, giebt er die ſchließliche Erklärung: „wie ſehr auch überzeugt bin, daß innerhalb der Körperwelt Alles echaniſch geſchieht, ſo bin ich zugleich der Anſicht, daß die Prin-ien der Mechanik ſelbſt, nämlich die erſten Geſetze der Bewe-ng, einen weit höheren Urſprung haben, als welchen die Prin-ien der reinen Mathematik darthun können." „Außer dem egriff der Ausdehnung muß man den Begriff der Kraft in wendung bringen*)."

Alſo die Kraft iſt dieſer höhere Begriff, auf welchen die yſik deutlich hinweiſt. Dieſer Begriff iſt phyſikaliſch im ſtren-n Sinne des Worts, weil nur durch ihn die Natur der Kör-r gedacht werden kann, weil ohne ihn die einfachſten That-chen der Körperwelt unerklärlich bleiben. Aber zugleich über-igt der Begriff der Kraft den Geſichtskreis der Körperlehre, eil innerhalb dieſes Gebietes immer nur ausgedehnte Maſſen d wahrnehmbare Körper erſcheinen. Denn es iſt ebenſo un-öglich, den Körper ohne Kraft zu denken, als durch den Kör-r die Kraft anſchaulich zu machen. Wir ſehen die Wirkungen r Kraft, nicht deren Exiſtenz. Wenn die Kraft iſt, ſo wird innerhalb der Körperwelt mechaniſch handeln, und ihre Wir-

*) Vgl. Lettre sur la question, si l'essence du corps con-ste dans l'étendue. Op. phil. (Erdmann). XXVII. pg. 112. 13. Il faut outre la notion de l'étendue employer celle de la rce. Extrait d'une lettre pour soutenir ce qu'il avait avancé -dessus. Ebendaſelbſt. pg. 113 114.

kungen werden nach mathematischen Regeln bestimmt werden kön
nen; aber daß sie ist, läßt sich weder mechanisch noch mathema
tisch beweisen, nämlich nicht so beweisen, daß die Kraft g
zeigt, gleichsam handgreiflich demonstrirt werden kann, wie sie
von der Mathematik die Körper und von der Mechanik die kö
perlichen Bewegungen anschaulich darstellen lassen. Die Kra
ist der Ursprung der mechanischen Welt oder, wie sich Lei
niz öfters ausdrückt, „fons mechanismi“*), aber diese Quel
ist dem Auge verborgen, welches in die Anschauung der sinnlich
Dinge versenkt ist. Es giebt kein Experiment, welches die Kra
als solche zum Vorschein bringt. So weit ich auch die Mate
bis in ihre kleinsten Theile durchwandere, nirgends finde ich
dem Umfange der sichtbaren Welt den Punkt, wo ich der Kra
selbst gegenüberstehe und sagen kann: hier ist die Quelle der Ersch
nungen, hier ist Kraft! wo ich die Kraft mit derselben Anscha
lichkeit erblicke, womit der Mathematiker erklärt: hier ist ein C
kel! oder der Mechaniker: hier ist Pendelschwingung! Und warum
ist dieser höhere, den physikalischen Gesichtskreis übersteigende B
griff ein metaphysischer? Weil er ein Princip oder ein v
ner Vernunftbegriff ist, welchen die Physik von sich aus verlan
aber aus eigenen Mitteln weder beweisen noch ausmachen kan
Wenn sich die Physik recht bedenkt, so muß sie erklären: ich b
hülflos, wenn ich den Begriff der Kraft nicht zur Erklärung d
Körper anwenden darf, aber ich kann in meiner Weise wo
zeigen, daß sie ist, noch weniger, worin sie besteht. Wie da
im Verstande von Leibniz die Kraft den „fons mechanismi“ b
det, so muß in demselben Geiste die Erklärung der Körper a

*) Mechanismi fons est vis primitiva. Ep. ad Bierli
gium. Op. phil. pg. 678. Vgl. Ep. ad Fred. Hoffmannum
rebus philosophicis.

Erklärung der Kraft oder die Physik auf die Metaphysik
ründet werden*).

2. Die Kraft als Substanz (Identitätsprincip).

Was ist die Kraft? Oder fragen wir besser, was sie nicht
, da sich diese Frage aus den bereits festgestellten Bestimmun-
unmittelbar löst. Innerhalb der (geometrischen) Ausdehnung
bt es keine Kraft: darum muß von der Kraft verneint werden,
s allein von der Ausdehnung behauptet werden darf. Nur
Ausgedehnte ist theilbar, darum ist die Kraft untheilbar.
r das Theilbare läßt sich zusammensetzen und trennen, darum
die Kraft einfach. Nur das Zusammengesetzte entsteht, darum
die Kraft ursprünglich oder primitiv (force primitive). Nur
s entstanden ist, vergeht; darum ist die Kraft ewig. Aber
Untheilbare, Einfache, Ursprüngliche kann allein durch Be-
ffe erkannt und niemals durch die sinnliche Anschauung darge-
n werden. So ist die Kraft ein reiner Vernunftbegriff oder
metaphysisches Princip, denn sie gehört, sagt Leibniz, unter
jenigen Wesen, die ebensowenig, als die Natur der Seele,
sinnlicht werden können und deßhalb nicht der sinnlichen
schauung (Imagination), sondern dem Verstande allein faß-
r sind**).

---

*) Et a me aliquoties jam est proditum, — originem ipsius
echanismi non ex solo materiali principio mathematicisque
tionibus, sed altiore quodam et, ut sic dicam, metaphy-
co fonte fluxisse. De ipsa natura sive de vi insita actio-
busque creaturarum. Nr. 3. Op. phil. pg. 155.

**) Haec autem vis insita distincte quidem intelligi po-
t, sed non explicari imaginabiliter; nec sane ita expli-
ri debet, non magis quam natura animae; est enim vis ex

Mit dieſer Betrachtung beſtimmt ſich die Aufgabe und das Princip der leibniziſchen Philoſophie, und es leuchtet uns ein, daß dieſe erſten Gedanken eine große Umbildung der Philoſophie herbeiführen. Der Grundbegriff der leibniziſchen Philoſophie iſt die Kraft. Dieſes Princip iſt ſchlechterdings immateriell. Aus dieſem immateriellen Principe ſollen die Erſcheinungen der Materie erklärt werden, nicht etwa ſo, daß man nach Art der Carteſianer und Occaſionaliſten zu jenem Princip ſeine Zuflucht nimmt, als zu einer auswärtigen Macht, welche äußerlich und wunderthätig auf die Dinge einwirkt, ſondern ſo, daß in dem Weſen der Dinge ſelbſt die Kraft begriffen wird als deren wirkende Natur, als deren urſprüngliches Vermögen. Es iſt zum erſtenmale hier, daß im Geiſte der neuern Philoſophie mit voller Klarheit der Gedanke aufgeht: es müſſen aus immateriellen, alſo geiſtigen Bedingungen auch die Körper erklärt werden, oder was daſſelbe ſagt: die Vermögen, welche in allen Dingen wirken, ſind immaterielle, alſo geiſtige oder wenigſtens dem Geiſt analoge. Setzen wir hinzu, daß dieſe inhaltſchwere Formel die Aufgabe der leibniziſchen Philoſophie in ihrem ganzen Umfang einſchließt; daß Leibniz ſelbſt, ſo oft er den Plan ſeines Lehrgebäudes entwirft, ſogar in deſſen flüchtigſten Skizzen, dieſen Gedanken einer dynamiſchen (ſpiritualiſtiſchen) Erklärung der Körperwelt an die Spitze geſtellt hat; daß hier der bedeutſame Wendepunkt liegt, wo die neue Philoſophie die carteſianiſch-ſpiritualiſtiſchen Begriffe verläßt und den Weg auf die kritiſche Epoche einſchlägt. Denn es war das charakteriſtiſche Merkmal jener reinen dogmatiſchen Philoſophie, daß innerhalb ihrer Anſchauungsweiſe ein ausſchließender Gegenſatz beſtand zwiſchen dem Immateriellen

earum rerum numero, quae non imaginatione, sed intellectu attinguntur. De ipsa natura etc. Nr. 7. Ebendaſelbſt. pg. 156

d Materiellen, zwiſchen Geiſtern und Körpern, zwiſchen Den-
n und Ausdehnung; daß man darauf bedacht war, dieſe ab-
acte Trennung feſtzuhalten, die Seelenlehre rein idealiſtiſch,
Körperlehre rein materialiſtiſch auszubilden; daß aus dieſem
runde die thatſächliche Vereinigung von Geiſt und Körper ent-
der mit den Occaſionaliſten für ein immerwährendes Wunder
r mit Spinoza für ein ewiges Axiom erklärt werden mußte.
ieſer Gegenſatz nun iſt aufgehoben im Princip
r leibniziſchen Philoſophie. Er iſt aufgehoben im Be-
ffe der Kraft. Da nämlich die Kraft als ſolche immateriell
, ſo ſchließt ſie Alles in ſich, das unter den Begriff des
nmateriellen fällt, alle geiſtigen und denkenden Vermögen;
d zugleich enthält ſie die Natur des Körpers, weil dieſe ohne
raft nicht gedacht werden kann. Daraus folgt, daß die Kraft
e Natur der Geiſter und Körper, alſo das einmüthige Weſen
er Dinge ausdrückt und mithin dem Begriffe der Subſtanz
eichgeſetzt werden muß: die Kraft muß als Subſtanz,
nd die Subſtanz kann nur als Kraft gedacht wer-
en. Wenn nämlich die Subſtanz das urſprüngliche Weſen der
inge bezeichnet, deſſen Begriff nicht von dem eines andern
inges abhängt, ſo kann ſie niemals durch die Ausdehnung be-
mmt werden, denn es hat ſich gezeigt, daß die Ausdehnung
chts Urſprüngliches iſt, ſondern, um erklärt zu werden, den
egriff der Kraft verlangt. Darum geſchah es, wie ſich Leib-
z ſehr bezeichnend ausdrückt, „praepostere“, daß Descartes
s Weſen der Körper in die bloße Ausdehnung ſetzte*). Viel-
ehr iſt das wahrhaft Urſprüngliche, ohne welches weder die Gei-

*) De primae philosophiae emendatione et de notione sub-
antiae. Op. phil. pg. 122. Vgl. Examen des principes du
ère Malebranche. Ebendaſelbſt. pg. 690. 691.

ster noch Körper erklärt werden können, die Kraft: darum läßt sich die Substanz nur in dieser Weise denken.

3. Die Vielheit der Kräfte.

Aber wie muß die Kraft der Dinge selbst gedacht werden? Wie verhält sich die eine Kraft zu den vielen Dingen und umgekehrt? Sollen wir antworten, was hier das Nächste zu sein scheint: daß sich die Kraft zu den Dingen verhalte, wie die Ursache zu ihren Wirkungen oder wie die eine Substanz zu ihren zahllosen Modificationen? So wären wir der Lehre Descartes nur entronnen, um in der Spinoza's stehen zu bleiben, oder wir hätten die Lehre Spinoza's nur in einem Punkte, nämlich in dem Verhältnißbegriff der Attribute geändert, um in der ihr eigenthümlichen Hauptsache, nämlich in dem Begriffe der einen Substanz, mit ihr übereinzustimmen! Aber gerade in diesem Punkte wendet sich Leibniz auf das nachdrücklichste gegen den Spinozismus; gerade hier sucht er diese „doctrina pessimae notae" zu stürzen. Wie die Natur der Körper den cartesianischen Begriff der ausgedehnten Substanz widerlegt, so widerlegt die Natur der Dinge überhaupt den spinozistischen Begriff der einen und einzigen Substanz. Wenn es nämlich nur eine Substanz gäbe, wäre sie die einzige Kraft, so wäre dieses eine Wesen allein zur Kraftäußerung oder Handlung fähig, und alle Dinge ohne Ausnahme wären ohnmächtig und thatlos: sie wären nicht activ, sondern rein passiv, sie könnten nicht selbst wirken, sondern nur gewirkt werden. Die Kraft ist die Quelle aller Thätigkeit. Gibt es nur eine Kraft, so giebt es in den Dingen selbst keine eigenthümliche Kräfte, also auch keine eigenthümliche Handlungen. Aber es giebt solche Handlungen, und zwar in allen Dingen: die Geister denken aus eigenem Vermögen und sind daher mehr

rübergehende Gedanken der göttlichen Denkkraft; die Körper wegen sich selbst und sind daher mehr als nur widerstandslose assen. Die Dinge sind thätig, darum sind sie kräftig; nn „actio sine vi agendi esse non potest;“ sie sind nicht heile einer Kraft, denn die Kraft ist untheilbar, sondern selbst räfte und darum Substanzen. An diesem Punkte scheitert die hre Spinoza's: sie scheitert an dem Zeugnisse der Natur selbst, der jedes Ding aus eigner Kraft handelt. So viel Dinge, viel Kräfte, so viel Substanzen: die Kraft der inge besteht mithin in einer zahllosen Fülle von räften, in einer zahllosen Fülle einzelner Sub- anzen.

Die Kraft als thätiges Wesen, als einzelne Substanz.

Oder läßt sich etwa eine Kraft denken, welche nicht handelt? enn sie nicht handelt, so ist die Kraft entweder eine leere Po- z (inanis potentia), welche nicht wirken und in Kraft gesetzt erden kann, oder sie ist nach scholastischen Schulbegriffen eine oße Potenz (potentia nuda), die, um zu wirken, der äußern nregung bedarf. Solche Begriffe erreichen die Natur der Kraft cht. Denn die wirkliche Kraft ist weder ein so unfruchtbares ch ein so hülfsbedürftiges Wesen, sondern sie wird durch sich lbst zum Handeln getrieben. Darum ist sie immer thätig oder enigstens immer in dem lebendigen Streben nach Thätigkeit be- iffen. Die Thätigkeit der Körperkraft sei die Bewegung: ist cht jeder Körper immer bewegt oder wenigstens immer in dem treben nach Bewegung begriffen, selbst im Zustande scheinbarer uhe? Oder kann etwa der Körper jemals aufhören, äußern inwirkungen Widerstand zu leisten? Ist er nicht beständig sol- en Einwirkungen preisgegeben? Kann ein Körper anders existi-

ren, als in der unmittelbaren Gesellschaft der Körper? Also
jeder Körper beständig im Widerstande und im Gegendrucke
griffen. Ist nicht der Widerstand Thätigkeit? Also ist mit
Widerstandskraft des Körpers auch eine immerwährende Thä
keit desselben gesetzt, und so wenig ein Körper ohne die Kr
des Widerstandes gedacht werden kann, so wenig kann diese Kr
anders als thätig und immer thätig gedacht werden*).

Wo Thätigkeiten sind, da müssen Subjecte sein, von de
sie ausgehen, Kräfte, woraus sie entspringen. Diese We
welche aus eigener Machtvollkommenheit handeln und zum H
deln nur durch sich selbst getrieben werden, gelten uns für
sprüngliche Wesen oder für Substanzen. Wie nun jede Thä
keit eine bestimmte Handlung ist, so ist ihr Subject eine bestimm
von andern unterschiedene, einzelne Substanz. Jedes thä
Wesen ist ein Subject, jedes Subject ist eine einzelne Subst
diese Bestimmungen sind für Leibniz geradezu Wechselbegriffe,
daß jede als Prädicat der andern gelten kann. In jener Abha
lung über das Wesen der Natur oder über die natürliche Kr
und Handlungen der Dinge, worin sich Leibniz über die er
Gedanken seiner Philosophie am gründlichsten verbreitet, erk
er durch den Begriff der Thätigkeit den Begriff der Subst
„so weit ich den Begriff der Thätigkeit einsehe, beweist und
festigt dieser Begriff jenen sehr gebräuchlichen Satz der Phil
phie, daß, wo Thätigkeiten sind, auch Subjecte sein müs
von denen sie ausgehen, und ich finde diesen Satz so wahr,
man ihn umkehren kann und sagen: was handelt, ist eine
zelne Substanz, und jede einzelne Substanz handelt, und

---

*) De primae philos. emend. sive de not. subst. Op. p
pg. 122.

ne Unterlaß, ſelbſt den Körper nicht ausgenommen, indem ſich emals ein Zuſtand abſoluter Ruhe findet*)."

Alſo die Natur der Dinge muß als Kraft, und die Kraft uß als Subſtanz, und zwar als thätige, immer thätige, ein=lne Subſtanz gedacht werden. Denn ohne einzelne Subſtanz ebt es keine Thätigkeit, ohne Thätigkeit giebt es keine Kraft, ohne raft giebt es weder Geiſter noch Körper. Was iſt nun die einzelne ubſtanz, welche wir dem Begriff der Kraft und der Thätigkeit eichſetzen? Sie iſt als Subſtanz ein untheilbares, einfaches, rſprüngliches Weſen, welches von Außen in keiner Weiſe be=timmt werden kann, alſo nur aus eigner Kraft handelt und lei=t oder von Allem, das in ihm geſchieht, die alleinige Urſache ldet. Sie iſt als einzelnes Weſen von allen übrigen unter=hieden. In der erſten Rückſicht bildet ſie ein vollkommen ein=ches und ſelbſtändiges, in der zweiten ein vollkommen eigen=ümliches und in ſeiner Art einziges Weſen. Faſſen wir beide eſtimmungen in eine und nennen dieſes ſo einfache, ſelbſtändige, genthümliche Weſen ein Individuum.

III.

Das Princip der Individualität oder Monade.

1. Individuation und Specification.

Worin kann nun die Kraft der einzelnen Subſtanz anders eſtehen, als daß ſie in thätiger Weiſe ausdrückt, was ſie von atur iſt; daß ſie zugleich ihre einfache Selbſtändigkeit und ihre eſtimmte Eigenthümlichkeit, mit einem Wort ihre Individualität ehauptet? Die Individualität aber behauptet ſich durch die elbſtthätigkeit und durch die Selbſtunterſcheidung. Es leuchtet in, daß mit der erſten Thätigkeit auch die zweite unmittelbar

*) De ipsa natura etc. Nr. 9. Op. phil. pg. 157.

verknüpft ist, daß die Selbstthätigkeit nicht gedacht werden kann ohne die Selbstunterscheidung, daß beide in einem und demselben Act ein und dasselbe Wesen ausdrücken, oder, um mit Leibniz zu reden: „principium individuationis idem est quod absolutae specificationis, qua res ita sit determinata, ut ab aliis omnibus distingui possit.“ Dieses Princip der Individuation und der Specification bildet das Wesen aller in der Welt wirksamen Kräfte. Jede einzelne Substanz, gleichviel welche Stufe sie innerhalb der Weltordnung einnimmt, hat das Vermögen, sich als Individuum, als dieses von allen übrigen verschiedene Individuum zu bethätigen. Wo aber Selbstbethätigung ist, da ist Leben oder Lebendigkeit. Darum liegt in allen diesen Substanzen von Natur eine unzerstörbare Lebenskraft, nämlich die Kraft des selbstthätigen Daseins, welche man gewöhnlich den lebendigen Körpern der Natur im Unterschiede von den leblosen zuschreibt. So ist den Principien der leibnizischen Philosophie der Begriff des Lebens von Haus aus eingepflanzt und mit dem der Kraft nothwendig verbunden. Diese Philosophie ist in ihrem Grundgedanken überzeugt, daß es in der Welt nichts Lebloses giebt; darum wird es nicht mehr befremden, wenn sich von hier aus die wunderbare Anschauung eines allbelebten und seelenvollen Universums über das gesammte System verbreitet. Denn es giebt nichts, das nicht auf irgend eine vollkommen bestimmte Weise Kraft zu äußern und in dieser Kraftäußerung sich zu bethätigen vermöchte: darum sind ohne Ausnahme alle Dinge ihrem Wesen nach lebendig wirkende Naturen, und wenn sie unseren Sinnen als leblose Körper erscheinen, so ist diese oberflächliche Sinneswahrnehmung kein Zeugniß gegen jenen tiefblickenden Gedanken. Denn in der Natur sind viele beständige Kräfte und Formen, die wir erkennen und verstehen, so wenig unsere sinn

he Anſchauung davon erfährt. Leugnen wir etwa den Druck
: Luft, weil wir ihn nicht ſpüren, oder die ſphäriſche Form
3 Erdkörpers, weil wir ſie nicht ſehen*)?

2. Einheiten. Punkte. Atome.

Dieſe lebendig wirkenden Naturen ſind das neue, von Leib-
; entdeckte Princip der Philoſophie. Wie jede von ihnen ein
enthümliches Weſen bildet, gleichſam eine Welt für ſich aus-
ucht; ſo iſt dieſer Begriff ein origineller, von allen Begriffen
: frühern Philoſophie wohl zu unterſcheidender Gedanke. Um
ſen Unterſchied auszuſprechen, müſſen wir dem neuen Principe
ien Namen geben, wodurch es charakteriſtiſch hervorgehoben
rd gegenüber den früheren Begriffen der Subſtanz: einen Na-
en, welcher ſich zu dem der Subſtanz verhält, wie der Eigen-
me zum Gattungswort, wie das nomen proprium zum no-
en appellativum. Bezeichnen wir die leibniziſchen Elemen-
weſen als einzelne Subſtanzen, ſo iſt in dieſem Ausdruck der
terſchied nicht kenntlich gemacht zwiſchen ihnen und den carte-
niſchen Subſtanzen, denn auch bei Descartes gelten die einzel-
n Weſen für Subſtanzen, die Geiſter ſowohl als die Körper.
Während aber von den carteſianiſchen Subſtanzen die einen aus-
dehnt, theilbar, zuſammengeſetzt ſind und ſein müſſen, ſo gel-
n bei Leibniz alle Subſtanzen für Kräfte und darum für imma-
rielle, untheilbare, einfache Weſen. Um dieſer Einfachheit
illen mögen ſie Einheiten genannt werden, aber nicht im ge-
einen, ſondern im ſtrengen Sinne des Worts. Sie ſind wahr-
ſte Einheiten (unites réelles, véritables, verae unitates),
e nicht getheilt und in eine Menge aufgelöſt oder zerlegt werden

*) Nouveaux essais sur l'entendement humain. Liv. II.
ap. 1. Op. phil. pg. 223.

können, die nicht erſt zu Einheiten werden, indem ſie viele gleich
artige Theile vereinigen, ſondern die an und für ſich Einheite
ſind und ewig bleiben. Nicht die Zahl, ſondern die Kraft bild
das Weſen dieſer Einheiten. Sie ſind Einheiten nicht im arit
metiſchen, ſondern im metaphyſiſchen Verſtande. Um dieſen U
terſchied von der Zahlgröße hervorzuheben, könnte man ſie m
Leibniz Punkte nennen, aber metaphyſiſche Punkte (point
métaphysiques), damit ſie nicht verwechſelt werden können m
der mit den phyſiſchen noch mathematiſchen. Denn die phyſiſch
Punkte ſind körperliche, alſo theilbare Größen und darum n
mals eigentliche Punkte; dagegen die mathematiſchen ſind zw
Punkte, denn ſie ſind nicht ausgedehnt, aber es fehlt ihnen
wirkliche Exiſtenz, denn ſie exiſtiren nur als mathematiſche B
griffe. Die metaphyſiſchen Punkte vereinigen beides in ſich:
ſind ächte und in Wahrheit exiſtirende Punkte, ſie ſind zugl
exact, wie die mathematiſchen, und reell, wie die phyſiſch
ſie ſind ſubſtanzielle, weſenhafte Punkte (points de su
stance*). Um die Realität dieſer Punkte im Unterſchiede v
den mathematiſchen auszudrücken, könnte man ſie Atome n
nen, wenn dieſes Wort nicht an die Atomiſten der alten u
neuern Zeit erinnerte, von deren Begriffen ſich die leibnizſchen
Princip unterſcheiden. Die Atome nämlich eines Demokrit u
Epikur, eines Gaſſendi und Hobbes ſind materiell, alſo ausg
dehnt und theilbar, darum ſind ſie nicht wahre, ſondern nur
genannte Atome, ſie ſind im Grunde nur Corpuskeln (kleine Kö

*) Il n'y a que les points métaphysiques ou de substan
qui soient exacts et réels; et sans eux il n'y aurait rien
réel, puisque sans les véritables unités il n'y aurait point
multitude. Système nouveau de la nature. Nr. 11. Op. p
pg. 126.

chen), alſo nicht dem Weſen, ſondern nur dem äußern Scheine
h Atome. Dagegen die leibnizischen Principien ſind ihrem
ſen nach untheilbar oder atom, darum müſſen ſie als „ato-
s de substance“ von den Grundbegriffen der Atomiſten un-
chieden werden. Die gewöhnlichen Atome, gemäß ihrer ma-
ellen Beſchaffenheit, laſſen ſich nur nach Zahl, Größe und
ur unterſcheiden, d. h. nach den äußern Modalitäten der Aus-
nung; im Grunde ihres Weſens ſind alle einander gleich, und
ihre thatſächliche Verſchiedenheit eine äußerliche und darum
llige iſt, ſo könnte ein anderer Zufall eben ſo gut machen,
dieſe Atome auch äußerlich einander gleich wären. Denn
ie Verſchiedenheit zufällig, ſo iſt die Gleichheit möglich. Es
t dieſen Atomen die Quelle und Kraft der innern Unterſchei-
g, vermöge deren jedes ſeine eigenthümliche Form ausprägt
ſich als dieſes beſondere Individuum darſtellt. Materielle
me ſind keine Individuen. Denn das Weſen eines materiel-
Atoms beſteht in der rohen, äußerlich geſtalteten Maſſe, das
ſen eines Individuums dagegen in der mit innerer Nothwen-
keit ſelbſtgebildeten Form. Dort iſt es die materielle Beſchaf-
heit, hier die formelle, die das Atom ausmacht: darum unter-
idet Leibniz als „formelle Atome (atomes formels)“ ſeine
ncipien von denen der Atomiſten*).

*) Il n'y a que les atomes de substance, c'est-à-dire, unités réelles et absolument destituées de parties, qui soient sources des actions et les premiers principes absolus de la composition des choses et comme les derniers élémens de l'analyse des substances. Syst. nouv. Nr. 11. Pour trouver unités réelles, je fus contraint de recourir à un atome formel, puis qu'un être matériel ne saurait être en même tems matériel et parfaitement indivisible ou doué d'une véritable unité. Syst. nouv. Nr. 3. Op. phil. pg. 124.

5. Substantielle Formen. Monaden.

Was nämlich die Form der Dinge betrifft, so erklärt sich aus folgendem Gesichtspunkte der Unterschied zwischen Leibniz und den Corpusculärphilosophen sowohl der atomistischen als der cartesianischen Schule. Entweder ist einem Dinge die Form von Außen gegeben oder sie ist mit dem Wesen desselben gesetzt und folgt nothwendig aus seiner Natur. In dem ersten Fall ist sie ein zufälliges, in dem andern ein nothwendiges Attribut dieses Dinges. Zufällig ist die Form, wenn das Ding auch ohne sie gedacht werden kann; nothwendig dagegen, wenn mit diesem Dinge diese Form gedacht werden muß. Zu den zufälligen Formen verhält sich das Ding als deren gleichgültiges Substrat, zu den nothwendigen als deren thätiges Subject. So ist z. B. das Baumaterial offenbar das gleichgültige Substrat für das Gebäude, welches daraus gebildet wird; ein lebendiger Körper dagegen, wie Pflanze oder Thier, ist das thätige Subject seiner eigenthümlichen Form und Gestaltung. In den Elementen eines Gebäudes liegt nicht der Trieb, ein Haus zu werden: sie werden es auf dem Wege mechanischer Zusammensetzung. In den Elementen eines Organismus dagegen, in dem Samen der Pflanzen und Thiere liegt der Trieb, ein lebendiger Körper, dieses so bestimmte Individuum zu werden: sie werden es auf dem Wege selbstthätiger Entfaltung. Dort ist die Form zufällig und accidentell, hier ist sie nothwendig und wesentlich. Wie verhalten sich in der Natur die Dinge zu ihren Formen? Auf diese Frage antworten die Corpusculärphilosophen: die Elemente der Natur verhalten sich zu ihren Formen als gleichgültige Substrate, die Formen verhalten sich zu den Dingen als zufällige Modi. Leib-

Ueber den Unterschied von Atom und Individuum vergl. Nouveaux essais. Liv. II. chap. 27. Op. phil. pg. 277. 278.

iz dagegen erklärt: die Dinge verhalten sich zu ihren Formen ls thätige Subjecte; die Formen verhalten sich zu den Dingen ls nothwendige Attribute oder substantielle Beschaffenheiten. Rit den Elementen der Natur sind auch die Naturformen gegeben; e Formen sind ursprünglich und primitiv, wie die Substanzen. Ran kann die Naturformen nicht erklären, wenn man sie nicht us den Elementen der Natur ableiten kann, und das ist nur öglich, wenn in den Elementarwesen selbst der Trieb zur Form der die formgebende Kraft entdeckt wird. Da nun jedes Ding ermöge seiner bestimmten Form ein Individuum bildet, so leuch= t ein, daß aus diesem Formbegriffe allein das Dasein der In= ividuen in der Welt erklärt werden kann. Darum unterschei= et Leibniz seine Formbegriffe von denen der Corpusculariphiloso= hen in dem aristotelisch=scholastischen Ausdrucke „wesentlicher der substantieller Formen (formes substantielles, for= mae substantiales)*)."

Es handelt sich um einen einfachen Ausdruck, der nicht öthig hat, erst durch nähere Bestimmungen unterschieden zu erden von andern ähnlichen Bezeichnungen, der mit einem Worte erklärt, daß jede Substanz eine formelle Einheit oder ein Individuum ist. Dieses Wort heißt Monade. Leibniz wählt iesen pythagoreischen Ausdruck, um auf eine bündige und un= weideutige Weise sein Princip von der frühern und gleichzeitigen Retaphysik zu unterscheiden**).

---

*) Il fallut donc rappeler et comme réhabiliter les formes substantielles. Syst. nouv. Nr. 3. Op. phil. pg. 124. Vgl. De ipsa natura etc. Nr. 11. pg. 158.

**) Monas est un mot grec, qui signifie l'unité ou ce qui est un. Principes de la nature et de la grâce. Nr. 1. Op. phil. pg. 714.

Um den Begriff der einzelnen Substanz streitet er mit Descartes, denn bei ihm ist die einzelne Substanz nie zusammengesetzt, sondern immer einfach: sie ist Einheit. Um den Begriff der Einheit streitet er mit der Arithmetik, denn in seinem Verstande ist die Einheit untheilbar: sie ist Punkt. Um den Begriff des Punktes streitet er mit der Geometrie, denn seine Punkte sind wirkliche Wesen oder Atome. Um den Begriff des Atoms streitet er mit den Atomisten, denn seine Atome sind Kräfte oder Formen. Um den Begriff der Formen streitet er mit den Corpuscularphilosophen, denn ihm gelten die Formen der Dinge nicht als zufällige, sondern als wesentliche Bildungen: sie sind substantielle Formen oder Individuen. Daß die Substanz so begriffen werden müsse, erklärt das Wort Monade. „Und diese Monaden," sagt Leibniz im Anfange seiner Monadologie, „sind die wahrhaften Atome der Natur und mit einem Wort die Elemente der Dinge."

Zweites Capitel.

Die leibnizische Lehre in ihren Verhältnissen zur früheren Philosophie.

Das neue Princip der Metaphysik ist die Monade. Wir ha-
en gezeigt, daß unter diesem Ausdruck die Substanz als Indivi-
uum oder, was dasselbe heißt, das Wesen der Dinge als eine
ülle selbstthätiger Kräfte begriffen werden soll. Bei dieser Un-
rsuchung sind wir geflissentlich einen andern Weg gegangen, als
elchen gewöhnlich die Darstellungen der leibnizischen Philosophie
nschlagen. Statt einer Worterklärung haben wir eine bestimmte
hatsache zum Ausgangspunkte genommen und aus deren Unter-
chung den Begriff geschöpft, wodurch allein jene Thatsache er-
ärt werden kann. Ebenso beginnt auch der Ideen- und Dar-
ellungsgang des Philosophen selbst. Er beginnt mit der Unter-
uchung des Körpers, von dem er zeigt, daß er nicht durch die
usdehnung, sondern durch die Kraft erklärt werden müsse; und
uf dieselbe Weise lassen die Entwürfe seiner Metaphysik, vom
rsten Abriß bis zu den letzten Ausführungen, den Hauptgeban-
en des Systems entspringen. Es heißt hier nicht, der Begriff
er Substanz muß als Monade gedacht werden. Sondern es
eißt: weil es zusammengesetzte Substanzen giebt, darum muß

es einfache Subſtanzen oder Monaden geben. Was ſind zuſammengeſetzte Subſtanzen? Körper. Was ſind einfache Subſtanzen? Kräfte. Alſo mit andern Worten beginnen die Entwürfe der leibnizischen Metaphyſik immer mit dem Argument: weil es Körper giebt, darum muß es Kräfte geben. Das iſt der Grund, weßhalb wir in dieſer Form eben denſelben Gedanken ausführlich dem Syſtem zu Grunde gelegt haben*).

Der Körper muß gedacht werden als Kraft. Die Kraft iſt ein untheilbares, alſo immaterielles, einfaches, urſprüngliches Weſen; darum muß ſie gedacht werden als Subſtanz. Die kräftige Subſtanz iſt immer thätig, und da ſie allein die Quelle ihrer Thätigkeit bildet, ſo leuchtet ein, daß ſie ein ſelbſtthätiges Weſen iſt d. h. ein Individuum oder eine Monas. Aber mit der Selbſtthätigkeit iſt die Selbſtunterſcheidung oder das Princip der durchgängigen Verſchiedenheit, alſo der abſolute Unterſchied und damit die abſolute Vielheit der Monaden gegeben. Deßhalb iſt die Frage, warum es nicht bloß eine Monade, ſondern deren zahlloſe giebt, eben ſo müßig, als wenn man fragen wollte, warum nicht ein Individuum allein, ſondern viele da ſind? Ohne die vielen wäre auch das eine unmöglich, denn das Weſen des Individuums beſteht in der ſelbſtgebildeten Eigenthümlichkeit, und ſo ſpontan und ſelbſtkräftig dieſe Eigenthümlichkeit iſt, ſo wenig könnte ſie ſtattfinden, wenn ſie nicht von andern ebenfalls eigenthümlichen Weſen zu unterſcheiden wäre.

Aus dem Begriff der Monade erklären ſich ſowohl die Ge-

---

*) Le corps est un aggrégé de substances, — il faut par conséquent, que partout dans le corps il se trouve des substances indivisibles. Lettre à Mr. Arnauld. Op. phil. pg. 107. Et il faut qu'il y ait des substances simples, puisqu'il y a des composées. Monadologie Nr. 2. Op. phil. pg. 705.

ensätze als die verwandten Beziehungen, welche Leibniz zu den geſchichtlichen Syſtemen einnimmt, und wir haben bereits geſehen, als es ſich um den Namen des neuen Princips handelte, wie ſehr Leibniz darauf bedacht war, ſeinen Begriff der Subſtanz von den gleichnamigen Begriffen Spinoza's, der Carteſianer und Atomiſten genau zu unterſcheiden.

I.

Leibniz und die Syſteme der carteſianiſchen Schule.

1. Spinoza und das Princip der All-Einheit.

Der Begriff der Monade erklärt, daß alle Dinge Subſtanzen d. h. urſprüngliche und von Natur ſelbſtändige Weſen ſind, daß ſie daher auf natürlichem Wege dieſe Selbſtändigkeit weder empfangen noch verlieren oder auf natürliche Weiſe weder entſtehen noch vergehen können. Mit dieſer Erklärung wendet Leibniz ſeine Philoſophie gegen die Lehre Spinoza's, welche, gegründet auf den Begriff der einen Subſtanz, in allen einzelnen Weſen nichts ſah als deren vorübergehende Modificationen. Dieſe beiden Begriffe hängen genau und folgerichtig zuſammen. Giebt es nur eine Subſtanz, ſo ſind alle einzelne Dinge ſelbſtlos und unkräftig. Sind die Dinge unſelbſtändig und kraftlos, ſo können ſie ſich von der göttlichen Subſtanz nicht unterſcheiden, alſo auch nicht von ihr unterſchieden werden; ſo iſt, wie Spinoza deutlich erklärt, Gott ſelbſt das einzige wahre und beſtändige Weſen der Dinge. Daher verfällt nach dem Urtheile von Leibniz jede Lehre dem Syſteme Spinoza's, welche irgendwie die Urſprünglichkeit der Dinge angreift und die Natur für einen bloßen, an ſich nichtigen Schauplatz der göttlichen Wirkſamkeit hält*).

*) Et ademta rebus vi agendi non posse eas a divina substantia distingui incidique in Spinosismum. Ep. de rebus

Mögen dieſe Lehren immerhin über das Weſen Gottes anders denken, als Spinoza: da ſie mit ihm einverſtanden ſind über die Ohnmacht und abſolute Unſelbſtändigkeit aller einzelnen Dinge, ſo ſind ihre Vorſtellungen von Gott vielleicht nach der gewöhnlichen Art religiöſer, aber auch gewiß unklarer, als der reine Pantheismus jenes „novateur trop connu“, und ihr Vorzug beſteht nicht in dem beſſern Princip, ſondern in der geringern Folgerichtigkeit der Gedanken. Folgerichtigerweiſe muß jeder Spinoziſt ſein, welcher den Dingen die eigenthümlichen und urſprünglichen Kräfte abſpricht. Hier gilt der Satz: entweder ſind alle Dinge ſelbſtlos oder ſelbſtändig. In dem erſten Falle giebt es nur eine Subſtanz, welche Gott iſt; in dem andern ſind alle Dinge Subſtanzen oder Monaden. Alſo entweder die eine Subſtanz oder die zahlloſen Monaden; entweder Spinoza oder Leibniz. Es giebt kein Drittes. „Ich begreife nicht,“ ſchreibt Leibniz an Bourguet, „wie Sie aus meinen Begriffen den Spinozismus folgern können; im Gegentheile gerade durch die Monaden wird der Spinozismus vernichtet. — Spinoza würde Recht haben, wenn es keine Monaden gäbe und alſo Alles außer Gott vorübergehend und ſelbſtlos wäre, denn es wäre dann in den Dingen keine ſubſtantielle Grundlage, die in dem Daſein der Monaden beſteht*).“ Und

---

philosophicis ad Fred. Hoffmannum. Op. phil. pg. 161. Vgl. Examen des principes du Père Malebranche. pg. 691.

*) Je ne sais comment vous en pouvez tirer quelque Spinosisme; au contraire c'est justement par ces monades que le Spinosisme est détruit. — Sp. aurait raison, s'il n'y avait point de monades, et alors tout, hors de Dieu, serait passager et s'évanouirait en simples accidens et modifications, puisqu' il n' y aurait point la base des

dieſelbe Nothwendigkeit zeigt Leibniz in der öfters erwähnten Abhandlung über das Weſen der Natur und die natürlichen Kräfte der Dinge dem Phyſiker Sturm, der in ſeiner Abhandlung „de idolo natura“ die ſelbſtthätige Kraft oder natürliche Energie der Dinge in Abrede geſtellt hatte. „So würde folgen,“ ſagt Leibniz, „daß kein natürliches Weſen, keine Seele in ihrer Identität beharre, daß nichts von Gott wirklich erhalten werde, daß mithin alle Dinge nichts wären als ohnmächtige und vorübergehende Modificationen der einen, göttlichen, beharrlichen Subſtanz, weſenloſe und gleichſam geſpenſtiſche Erſcheinungen; mit andern Worten, daß die Natur ſelbſt oder die Subſtanz aller Dinge Gott ſei: eine Lehre vom übelſten Anſehen, welche unlängſt ein zwar ſcharfſinniger, aber gottloſer Schriftſteller eingeführt oder vielmehr erneuert hat*).“

Denn Spinoza's eigenthümlicher Naturalismus, der alle Zweck- und Moralbegriffe von ſich ausſchließt, iſt in dieſer Lehre weder das Einzige noch weniger das Erſte, wogegen ſich Leibniz wendet. Das Erſte iſt das Prinzip der einen und einzigen Subſtanz, welches freilich älter und umfaſſender iſt als die Lehre Spinoza's. Unter dieſem Begriffe vereinigt Leibniz alle jene

substances dans les choses, laquelle consiste dans l'existence des monades. Lettre II. à Mr. Bourguet. Op. phil. pg. 720.

*) Ita sequeretur, nullam substantiam creatam, nullam animam eandem numero manere, nihilque adeo a Deo conservari, ac proinde res omnes esse tantum evanidas et quasi fluxas unius divinae substantiae permanentis modificationes et phasmata, ut sic dicam; et quod eodem redit ipsam naturam vel substantiam rerum omnium deum esse; qualem pessimae notae doctrinam nuper scriptor quidem subtilis ac profanus orbi invexit vel renovavit. De ipsa natura etc. Nr. 8. Op. phil. pg. 156, 157.

Theorien, welche die Einheit der Dinge nur als eine All-Einheit zu denken verstehen. Wie später Jacobi den Spinozismus für den Typus gleichsam aller Philosophie nahm, so nimmt ihn Leibniz als die Grundformel aller pantheistischen Philosophie. Die Gottheit gilt hier als das All-Eine, wozu die einzelnen Dinge sich verhalten, um in den üblichen Bildern der Pantheisten zu reden, wie die Tropfen zum Ocean oder wie bei einer Panflöte die verschiedenen Töne zu dem einen Luftstrom, der das gesammte Flötenspiel durchdringt*). Gleichviel, wie dieses All-Eine gefaßt wird, ob als Natur oder Geist, ob mit Spinoza als die Substanz, die Alles bewirkt, oder mit Andern als die Weltseele (esprit universel), die Alles belebt und begeistet: immer müssen die einzelnen Dinge, Seelen, Geister (êtres particuliers) angesehen werden nicht selbst als Substanzen, sondern als Modi der einen Substanz, nicht selbst als Ganze, sondern als Theile, nicht selbst als Gattungen, sondern nur als Gattungsexemplare. In diesen einzelnen Wesen ist nichts ewig und nichts selbstständig. Nach dem Augenblick ihres flüchtigen Daseins kehren die Modi in die Substanz, die Exemplare in die Gattung, die Geister in die Weltseele spurlos zurück. Sie leben nur, um zu sterben; sie fühlen und denken nur, um sich vollkommen in das Ewige aufzulösen. Diese unbedingte Auflösung ist für das natürliche Leben der Tod und für das menschliche Gemüth die selbstlose Hingebung im Gefühl und in der Erkenntniß, in der Form der Religion und in der Form der Philosophie: eine Versenkung in das göttliche Wesen, worin alle Selbstunterscheidung zwischen Gott und Mensch aufhört und an die Stelle des Verhältnisses die vollkommene Vereinigung tritt. Diese Vereinigung in der Form der

*) Considérations sur la doctrine d'un esprit universel. Op. phil. pg. 181.

religiösen Gefühls ist die Mystik, in der Form der denkenden Erkenntniß die Intellectualliebe Gottes, wie sie Spinoza gelehrt hat. Wer daher im Principe behauptet, daß es nur eine einzige thätige Substanz gebe, er nenne sie nun Natur, Geist oder Gott, der muß folgerichtig auf der einen Seite die Unsterblichkeit des Individuums verneinen und auf der andern Seite, sei es auf dem Wege der Religion oder Philosophie, sei es in Weise der Mystik oder Speculation, eine vollkommene Vereinigung mit dem göttlichen Wesen anstreben. Unter diesem Gesichtspunkte verbindet daher Leibniz mit dem Spinozismus die Averroisten, welche aus aristotelischen Gründen die Unsterblichkeit der menschlichen Seele leugneten, mit dem spinozistischen „amor Dei" die christliche Mystik eines Angelus Silesius und damit die Quietisten (Valentin Weigel, Molinos), welche „den Sabbat oder die Ruhe der Seelen in Gott" als die Feier aller thätigen Seelenkräfte für den höchsten Zustand der Vollendung halten*).

Gegen die eine und einzige Substanz setzt Leibniz die unendlich vielen Substanzen; gegen die Einheit, worin Eines im Andern untergeht, setzt er das Verhältniß, worin zugleich die Beziehung und die Selbständigkeit beider Seiten gewahrt wird. Darum ergreift er gegen Spinoza die Partei der atomistischen Philosophie**); gegen die Averroisten (aristotelische Pantheisten)

*) Consid. sur la doctr. d'un esprit univ. Op. phil. pg. 178. Vgl. Ep. ad Hansch. de phil. plat. sive de enthus. plat. Nr. VII.

**) Man könnte hier den Uebergang von Spinoza zu Leibniz vergleichen mit dem Uebergange im Alterthum von Parmenides zu Demokrit, und wie man Spinoza zuweilen den Parmenides der neuen Zeit genannt hat, so könnte man Leibniz deren Demokrit nennen. Allein man muß sich hier mit dem bloßen Vergleiche begnügen und nicht etwa eine tiefere Analogie daraus lösen wollen noch weniger den wichtigen Unterschied beider außer Acht lassen. Denn in der That unterscheidet

verweist er auf die platonische Unsterblichkeitslehre; dem amor Dei Spinoza's, der christlichen Mystik, dem Quietismus stellt er den „platonischen Enthusiasmus" gegenüber, nämlich jenes klare Verhältniß, worin die Seele von dem Göttlichen erfüllt ist, ohne davon verzehrt zu werden. Denn im Enthusiasmus des platonischen Geistes verhält sich die menschliche Seele zur Gottheit nicht wie ein Modus zur Substanz, sondern wie das Abbild zu seinem Urbilde*).

So bildet Leibniz den bewußten und scharf bezeichneten Gegensatz zu Spinoza und zu allen dem Spinozismus verwandten Geistesrichtungen. Er durchdringt hier mit einem kühnen und überraschenden Tiefblick die Verwandtschaft zwischen Spinoza und der Mystik, zwischen dem amor Dei des einen und dem amor Christi der andern; er erkennt im Spinozismus das mystische Element und das spinozistische in der christlichen Mystik, und gegen beide kehrt er denselben Grundbegriff der Individualität, aus dem heraus er die Philosophie erneuert.

In seinem Urtheil über Spinoza und die Mystiker erinnert uns Leibniz an Schleiermacher, der in jenen beiden, wie verschieden auch ihre Außenseite erscheint, doch in dem Kern ihres Strebens die verwandte Richtung erkannte. Aber wie beide in dem gleichgestimmten Gefühle schlechthiniger Abhängigkeit von Schleiermacher bejaht werden, so verneint Leibniz beide unter dem entgegengesetzten Begriffe absoluter Eigenthümlichkeit und selbstthä-

sich Leibniz von den Atomisten des Alterthums, wie sich die Monade vom Atom unterscheidet, und dieser Unterschied will mehr sagen, als daß beide im Begriffe vieler Substanzen übereinstimmen.

*) Mens non pars est, sed simulacrum divinitatis. Ep. ad Hanschium de philosophia platonica sive de enthusiasmo platonico. Op. phil. pg. 447.

tiger Kraft. Und mit der Taktik eines geschickten Parteiführers zieht er die der All-Einheitslehre widerstreitenden Standpunkte auf seine Seite und vereinigt Spinoza gegenüber die Ideen Plato's mit den Atomen Demokrit's.

2. Descartes und die Occasionalisten.

Es giebt nicht eine Substanz, sondern zahllose, oder alle Dinge sind Substanzen: mit dieser Erklärung gegen Spinoza scheint Leibniz auf der Rückkehr zu Descartes begriffen. Allein hier sind die Substanzen Geister und Körper, die sich unter den entgegengesetzten Attributen des Denkens und der Ausdehnung gegenseitig ausschließen. So lange dieser Gegensatz feststeht, kann der Zusammenhang beider nur von Außen herein durch eine übernatürliche Ursache bewirkt werden. Man muß daher zu dem Wunder der Occasionalisten seine Zuflucht nehmen, und da hier alle causale Thätigkeit in die göttliche Macht verlegt wird, so sieht Leibniz wohl, wie diese occasionalistischen Hülfsbegriffe im Grunde dem Spinozismus zustreben und in dem Begriff des All-Einen ihr folgerichtiges Ende erreichen.

Im Unterschiede nun von Descartes sind die leibnizischen Substanzen zunächst weder Geister noch Körper, sondern Kräfte, und es ist schon gesagt worden, daß im Begriffe der Kraft jener Gegensatz denkender und ausgedehnter Substanzen aufgehoben ist. Er ist aufgehoben, denn die Kraft ist ein immaterielles, also dem Geistigen analoges, seelenhaftes Wesen, ohne dem Körper entgegengesetzt zu sein. Vielmehr ist sie im Körper das thätige Princip, woraus allein dessen Form und Bewegung erklärt werden kann. Von hier aus begreift sich der Gegensatz zwischen Leibniz und Descartes. Darin stimmen beide überein, daß es viele Substanzen giebt oder daß alle Dinge substantiell sind; aber

im Begriffe der Substanz selbst entsteht zwischen ihnen eine b
deutungsvolle Differenz. Bei Descartes sind die Substanz
einander entgegengesetzt, und ein schroffer Dualismus trennt
Geister von den Körpern. Bei Leibniz dagegen vergleichen
darin alle Substanzen, daß sie immaterielle, untheilbare, einfa
Wesen sind, so sehr im Uebrigen sich jede von allen ande
unterscheidet: der Begriff der Kraft wird hier das lebendi
Band zwischen den Geistern und Körpern. Bei Descartes
die Substanzen verschieden, soweit sie (einander) entgegeng
setzt sind; innerhalb der Geisterwelt wie innerhalb der Körp
welt giebt es keine wesentliche, sondern nur accidentelle Un
schiede der einzelnen Substanzen. Die Geister sind einander
gleich in dem einförmigen Attribute des Denkens, und alle
sonderheiten sind nur gewisse Modalitäten dieses Attributs. Eb
sind die Körper einander gleich in dem einförmigen Attribute
Ausdehnung, und ihre verschiedenen Formen sind nur zufäll
Veränderungen der mechanisch bewegten Materie. Dagegen
Leibniz sind alle Substanzen zugleich einmüthige und vollkomm
verschiedene Wesen: sie sind einmüthig, weil sie alle selbstthä
Kräfte sind, und gerade deshalb ist jede Substanz specifisch v
schieden von allen übrigen. So ist Leibniz Spinoza gegenü
der entschiedenste Gegner der All-Einheit, Descartes gegenü
der entschiedenste Gegner des Dualismus. Wollen wir die
doppelten Gegensatz in einer einzigen Formel aussprechen, so w
sie lauten: bei Leibniz sind alle Dinge einmüthige Substanz
während sie bei Spinoza Modi einer Substanz, bei Descar
entgegengesetzte Substanzen waren. Also gilt nicht mehr der
tesianische Naturbegriff der bloßen Ausdehnung und die dar
gegründete Physik. Vielmehr muß die Physik gegründet wer
auf den Begriff der Kraft, die das Princip einer neuen Me

physik ausmacht. Also gilt nicht mehr ausschließlich die rein geometrische Erklärung der Körper und die rein mechanischen Begriffe der Bewegung. Wie Mathematik und Mechanik die Natur der Körper nicht erschöpfen, so sind sie unvermögend, die wahre Naturwissenschaft zu umfassen, geschweige denn zu begründen; vielmehr müssen sie mit dieser auf höhere metaphysische Grundsätze zurückgeführt werden. Unter diesem höhern Gesichtspunkte ändern sich alle physikalische Begriffe der bisherigen Philosophie: aus dem neuen Begriffe des Körpers, der den mathematischen Horizont übersteigt, folgen neue Gesetze der Bewegung, deren letzte Gründe außerhalb der reinen Mechanik liegen, und es leuchtet von selbst ein, daß mit dem Begriffe der körperlichen Bewegung auch die höhern Begriffe des Lebens, der Seele, des Geistes sich umbilden müssen.

Descartes hat einen Begriff eingeführt, den er selbst nicht zu vollenden wußte, nämlich den Begriff der Substanz: er hat in dem Gegensatz von Denken und Ausdehnung, Geist und Materie, der Philosophie eine Aufgabe gestellt, welche bis Leibniz nicht gelöst werden konnte. So ist er gleichsam im Vorhofe stehen geblieben und in das eigentliche Heiligthum der Philosophie, in die wahre Natur der Dinge, nicht eingedrungen. Der Cartesianismus bildet, wie sich Leibniz öfter und mit Vorliebe ausdrückt: „die Antichambre der Philosophie", und es müßte also Leibniz sein, an dessen Hand wir in das „Cabinet der Natur" eingeführt werden, wenn nicht etwa, wie er selbst einmal bescheiden den scherzenden Vergleich beendet, seine Philosophie im „Audienzzimmer" zurückbleibt, wo nicht die Geheimnisse der Natur enthüllt, sondern nur die Meinungen der Philosophen gehört werden*).

*) Vgl. Lettre à un ami sur le cartésianisme. Op. phil.

II.

Die materialistische und formalistische Richtung.

1. Corpuscularphilosophen und Atomisten.

Alle Dinge sind einmüthige Substanzen: mit dieser gegen den spinozistischen Einheitsbegriff und den cartesianischen Dualismus zugleich gerichteten Erklärung nähert sich Leibniz den Atomisten. Denn auch die Atome sind elementare und in ihren Attributen wesensgleiche Substanzen. Es ist bereits gezeigt worden, wie sich vermöge ihrer Beschaffenheit die Atome von den Monaden unterscheiden. Jene nämlich sind Körper, diese sind Kräfte. Darum fehlt den Atomen die Quelle der Eigenthümlichkeit und das Princip selbstthätiger Unterscheidung, während mit der Kraft eines Wesens auch nothwendig die eigenthümliche Bildung oder das Princip der Individualität gesetzt ist. Den Atomen sind die Formenunterschiede gleichgültig, und die Naturformen, welche aus solchen Elementen hervorgehen, sind Werke entweder des Zufalls oder der Willkür. Es ist unmöglich, aus atomistischen Principien die Formen der Dinge zu begreifen; und da nur vermöge ihrer Form sich die Individuen unterscheiden, nur in diesem Unterschiede überhaupt Individuen möglich sind, so ist die Existenz derselben, die Mannigfaltigkeit

pg. 123. Lettre à l'abbé Nicaise sur la philosophie de Descartes. Ebendas. pg. 120. Dieser Brief ist hauptsächlich gegen die Cartesianer, nämlich den Sectengeist ihrer Schule gerichtet, welche die eingeführten Begriffe gedankenlos festhält, ohne die Einwände zu beachten, welche von Seiten anderer Systeme, der Erfahrungswissenschaften und der Naturgesetze gemacht werden. Dabei ist Leibniz weit entfernt, Descartes selbst herabzusetzen oder dessen Verdienste um die Philosophie zu schmälern. Vgl. über den letzten Punkt Réponse de Leibniz aux réflexions d'un anonyme. Op. phil. pg. 142.

es eigenthümlichen Daseins auf dem Standpunkte der atomisti-
chen Vorstellungsweise eine zufällige oder grundlose Thatsache.
In den leibnizischen Substanzen dagegen ist mit der Kraft die
Selbstthätigkeit, mit dieser die Selbstunterscheidung, also die
eigenthümliche Bildung oder das Formprincip von Natur gege-
ben. Darin besteht zwischen ihm und den Atomisten der durch-
greifende Unterschied.

2. Rehabilitation der antiken Philosophie.

Wie von den Atomisten, so unterscheidet sich seine Lehre von
der gesammten Corpuscularphilosophie und überhaupt von der
materialistischen Erklärung der Dinge. Dieser gegenüber steht
Leibniz auf Seiten der formalistischen Richtung. Formalistisch
nämlich nennen wir diejenige Philosophie, die auf die Formen der
Dinge gerichtet ist; die sich klar macht, daß diese so verschiedenen
und gesetzmäßigen Formen unmöglich vom Spiele des Zufalls ab-
hängen können; daß sie zufällig wären, wenn die formlose Materie
das erste und einzige Wesen der Dinge ausmachte; daß daher im
Ursprunge der Dinge selbst mit der Materie zugleich deren For-
men begründet sein müssen. Wenn die Dinge durchgängig nach
Form und Materie bestimmt sind, so erklärt die Corpuscularphilo-
sophie und der Materialismus überhaupt von den Dingen nur die
eine materielle Seite; es ist daher eine höhere, ergänzende Phi-
losophie nöthig, welche auf die Formbildung der Natur ihr Nach-
denken richtet. Nun erwacht das Interesse an der Form überall
und mit psychologischer Nothwendigkeit, sobald sich das mensch-
liche Bewußtsein über die stoffliche Betrachtung der Dinge erhebt.
Diesen Aufschwung nimmt aus natürlichem Bedürfniß das künst-
lerische und religiöse Denken, die ästhetisch und moralisch bedingte
Weltanschauung: darum wendet sich sowohl in der griechisch-

classischen, als in der christlich-scholastischen Philosophie, so
diese die Natur betrachtet, der Hauptgesichtspunkt auf die F
men der Dinge. Hier trifft Leibniz seine geschichtliche Verwa
schaft. Wie er gegen Spinoza die Partei der Atomisten ergri
hatte, so ergreift er gegen die gesammte Corpuscularphiloso
gleichviel ob sie cartesianisch oder atomistisch gesinnt ist, die P
tei der Scholastik und der Griechen, vor allem die des Plato
Aristoteles.

Die Form soll nicht als Modification, sondern als S
stanz begriffen werden, denn die Form ist den Dingen nicht
fällig, sondern wesentlich; sie ist nicht accidentell, sondern
stanziell. Eben in diesem Begriffe „substanzieller Formen" m
Leibniz mit jenen Systemen gemeinschaftliche Sache gegen
materialistische Philosophie seines Zeitalters, welche in den F
men nichts Selbständiges und Substantielles zu erblicken
mochte, darum die Formbegriffe gleich den Gattungsbegri
(notiones universales) für unklare und wesenlose Vorstellu
erklärte und besonders die Lehre von den substanziellen For
als einen der unfruchtbarsten Schulbegriffe der Vergangen
als eine vernunftwidrige Ueberlieferung verachtete*). Dieser
griff wird jetzt von Neuem entdeckt. Mit ihm soll auch seine
schichtliche Vergangenheit wieder anerkannt und die antike Ph
sophie im Angesicht der neuern gleichsam „rehabilitirt" wer

Es ist keine gewöhnliche Nachahmung, sondern naturgem
Verwandtschaft, daß Leibniz den Begriff der Substanz im G
der Alten denkt und sich dem Sprachgebrauche derselben anschli
„Es fällt mir nicht ein," so schreibt er an Sturm, „das W
Substanz in einem andern Sinne zu brauchen, als dem alt

---

*) Système nouveau de la nature. Nr. 3. Op. phil. pg.

kömmlichen. Vielmehr stimme ich darin vollkommen überein mit Plato und Aristoteles, selbst mit den Scholastikern (so weit diese den richtigen Sinn aufgenommen), und dieser Begriff ist ganz geeignet, um die antike, nach meinem Dafürhalten wahrhafte Philosophie wiederherzustellen. Auch gestehe ich Dir, daß ich manche Ansichten von Gassendi und Descartes bekämpfe; ein verkehrter Begriff der Substanz hat ihre gesammte Philosophie verwirrt und bei Henry More und Andern jene nicht immer ungerechten Klagen veranlaßt, denn die Corpuscularphilosophen begnügen sich nicht damit, die Naturerscheinungen, wie Demokrit, auf mechanische Weise zu erklären, sondern sie haben in den Dingen alle höheren Principien, als die des bloßen Mechanismus, in Abrede gestellt*)."

Ohne Form läßt sich weder Leben noch Schönheit, weder Kunst noch Sittlichkeit denken. Ohne Formbegriffe giebt es daher weder eine Aesthetik noch eine Moral. Indem Leibniz zuerst die Formbegriffe im Geiste der neuern Philosophie wieder erweckt, so legt er hier die fruchtbaren Keime, woraus sich das ästhetisch und moralisch gestimmte Jahrhundert der deutschen Aufklärung entwickelt. Ohne diesen Verstand für die eigenthümlichen Formen der Dinge, begründet im Geiste der Metaphysik, würde sich schwerlich im Geiste der Aesthetik der Verstand für die eigenthümlichen Formen der Kunst zu dem Scharfsinn eines Lessing entwickelt haben.

3. Die Scholastiker.

Alle Dinge sind einmüthige und zugleich eigenthümliche Substanzen. Sie sind also nothwendige und ursprüngliche For-

*) Epistola ad Sturmium. Op. phil. pg. 145. Vgl. Lettre au père Bouvet. Op. phil. pg. 146.

men, denn im Formunterſchiede beſteht die weſentliche Eigenthümlichkeit. Darum müſſen die Subſtanzen als formelle Atome oder ſubſtanzielle Formen begriffen werden. Mit dieſem Satze begiebt ſich Leibniz auf die Seite der formaliſtiſchen Philoſophie ſowohl des claſſiſchen als ſcholaſtiſchen Zeitalters und tritt in Gegenſatz zu dem geſammten Materialismus. Allein an jenen Begriff ſubſtanzieller Formen knüpft ſich unmittelbar ein Problem, welches von jeher die formaliſtiſche Philoſophie bewegt und Gegenſätze darin erzeugt hat, welche für das Alterthum eben ſo charakteriſtiſch ſind als für die Scholaſtik. Wie verhält ſich zu dieſen frühern Gegenſätzen das im Geiſte von Leibniz wiedergeborene Princip?

Angenommen nämlich, daß die Formen der Dinge nothwendig und urſprünglich begründet ſind, ſo muß die Frage entſtehen, wie verhalten ſich dieſe allgemeinen Formen zu den einzelnen Dingen, wie verhält ſich im einzelnen Dinge die Form zur Materie? Die Form ſei das Weſentliche. Wie exiſtirt dieſes Weſen? Iſt die Form eine für ſich beſtehende Allgemeinheit, die ſich in den einzelnen Dingen vorübergehend offenbart, oder iſt ſie nur in den einzelnen Dingen wirklich? Was iſt an den Formen das wahrhaft Wirkliche: das allgemeine Weſen oder das einzelne Ding, die Gattung oder das Individuum? Man braucht die Form ſelbſt nicht zu verneinen, um über dieſe Frage zu ſtreiten. Man kann einverſtanden ſein über die Realität der Gattungen, aber über die Art dieſer Realität in entgegengeſetzter Richtung denken. Entweder ſind die Gattungen Subſtanzen, die ſich in den einzelnen Dingen modificiren, oder ſie ſind Subſtanzen, die nur in den einzelnen Dingen allein wahrhaft beſtehen. In dem erſten Fall iſt die reine (urbildliche) Form das wahrhaft Wirkliche, in dem andern ſind wahrhaft wirklich nur die einzelnen Dinge, von

enen abgeſehen, die reinen Formen nichts ſind als abgezogene Begriffe und leere Namen. Ueber dieſe Frage entſteht innerhalb der Scholaſtik der Gegenſatz der Realiſten und Nominaliſten: jene erklären die Gattungen als ſolche für das wahrhaft Wirkliche, dieſe dagegen erkennen die Gattungen nur in den einzelnen Dingen als wirklich; die allgemeinen Gattungen gelten ihnen nicht als Subſtanzen, ſondern als bloße Begriffe, nicht als Dinge, ſondern als Worte *).

Wenn wir die Streitfrage überhaupt gelten laſſen, ſo iſt klar, wie ſie Leibniz beantwortet. Er begreift die Subſtanz als Individuum; darum muß er innerhalb der ſcholaſtiſchen Streitfrage auf Seite der Nominaliſten ſtehen. Dieſe Partei nimmt er in ſeiner erſten Schrift „de principio individui", einer Abhandlung, welche noch von ſcholaſtiſchen Schulbegriffen eingenommen iſt und mehr für den Bildungsgang des Philoſophen, als für den Geiſt ſeines Syſtems ein wichtiges und intereſſantes Zeugniß ablegt. Hier wird die Frage aufgeworfen: wie erklärt ſich das Individuum oder, was daſſelbe heißt, worin beſteht das Princip der Individuation? In der geſammten Weſenheit oder nur in einem Theile derſelben, etwa in der ſpecifiſchen Differenz der Gattung oder der Art? Und Leibniz beantwortet dieſe Frage mit den Nominaliſten im erſten Sinne, wonach das Princip der Individuation in die geſammte Weſenheit geſetzt wird und alſo das Individuum nicht den Theil eines Weſens, ſondern ſelbſt ein ganzes Weſen bildet **).

*) Vgl. Band I. dieſes Werkes I. Theil (II. Auflage.). Einleitung. VIII 6.

**) Principium individuationis ponitur entitas tota. Omne individuum sua tota entitate individuatur. Disp. metaph. de princ. indiv. §§. 3, 4. Op. phil. pg. 1.

Indeſſen iſt Leibniz Nominaliſt, nur ſo lange er innerh
der ſcholaſtiſchen Streitfrage ſteht. Dieſe Streitfrage erliſcht
Princip der Monade. Denn in der Monade iſt die Subſt
vollkommen gleich dem Individuum, und das Individuum v
kommen gleich der Subſtanz. Jede Subſtanz iſt von Natur
eigenthümliches, einzelnes Weſen, oder die Gattung beſteht
als Individuum: ſo bejaht das Princip der Monade den ſchol
ſchen Nominalismus. Aber das Individuum, dieſe eigenth
liche Subſtanz, iſt zugleich ein vollkommen ſpecifiſches, von
len übrigen unterſchiedenes Weſen, es iſt davon unterſchie
nicht in einem Merkmale ſeines Weſens (in einer ſpecifiſchen
ferenz der Gattung oder Art), ſondern in ſeinem geſammten
ſen; jedes Individuum iſt mithin eine vollkommen eigenthüm
Subſtanz oder eine für ſich beſtehende Gattung: ſo bejaht
Princip der Monade den ſcholaſtiſchen Realismus. Die Mo
iſt in ihrer vollkommenen Einzigkeit zugleich individuell und
verſell: darum iſt dieſer Begriff einverſtanden mit beiden
teien der Scholaſtik, ſowohl mit den Realiſten, welche allein
univerſellen Weſen wahrhafte Realität zuſchreiben, als mit
Nominaliſten, welche die wahrhafte Realität in die einz
Dinge ſetzen.

Ueberhaupt iſt die ganze ſcholaſtiſche Streitfrage nur
lich, ſo lange zwiſchen Gattung und Individuum eine Diff
beſteht. Das Princip der Monade verwandelt dieſe Differen
eine einfache Gleichung und nimmt ſo dem ſcholaſtiſchen Pro
ſeine Grundlage. Es kann nicht mehr gefragt werden, wie
hält ſich das Individuum zur Gattung? Und damit iſt den
minaliſtiſchen und realiſtiſchen Streitigkeiten die Spitze ge
men. Durch eben denſelben Begriff iſt zugleich eine andere
laſtiſche Streitfrage aufgehoben, welche innerhalb des Realis

zwiſchen Thomas Aquinas und Johannes Duns Scotus und zwiſchen deren Anhängern, den Thomiſten und Scotiſten, mit großer Wichtigkeit verhandelt wurde. So lange nämlich zwiſchen Gattung und Individuum eine ſolche Differenz beſtand, daß die Gattungsformen als für ſich beſtehende Subſtanzen und die Individuen als gewordene Dinge, jene als Grund, dieſe als Folge angeſehen wurden, ſo mußte natürlich die Frage kommen: wie entſteht das Individuum oder worin liegt das Princip der Individuation? Es handelt ſich um die Entſtehung der einzelnen Dinge. Darüber ſind die Realiſten einig, daß die Gattungen als ſolche ſubſtanziell ſind und daß aus den reinen Gattungen niemals das Daſein der Individuen erklärt werden kann. Individuen entſtehen nur, indem ſich die Gattungen verkörpern oder die Materie die beſtimmten Formen empfängt, zu deren Aufnahme ſie geſchickt (prädisponirt) iſt. Darum ſuchen die Thomiſten das Princip der Individuation in der bildungsfähigen, formempfänglichen Materie (materia signata). Hier entſteht die realiſtiſche Streitfrage. Iſt die verkörperte Gattung oder die formirte Materie in der That ſchon Individuum? Iſt nicht vielmehr das Individuum eine ſo und nicht anders verkörperte Gattung, eine ſo und nicht anders formirte Materie? In Wahrheit iſt das Individuum nicht bloß ein beſtimmtes, ſondern ein ſo beſtimmtes Weſen, nicht bloß Etwas, ſondern Dieſes, nicht bloß ein quid, ſondern ein hoc, nicht ein particulares, ſondern ein ſingulares Daſein. Um die ſcholaſtiſchen Ausdrücke zu gebrauchen, ſo behaupten die Scotiſten, daß nicht in der „Quiddität", ſondern in der „Häcceität" das Princip der Individuation geſucht werden müſſe, daß mithin weder aus den reinen Formen, noch aus der ſignirten Materie das Daſein von Individuen als dieſer ſo beſtimmten Weſen erklärt werden könne.

Es leuchtet ein, daß ſich dieſe Streitfrage von ſelbſt auflöſt im Begriff der Monade. Denn hier iſt jede Subſtanz in ihrer Art ein vollkommen einziges Weſen; hier iſt jedes Individuum eine eigenthümliche Subſtanz, in ſeiner Art eine vollkommen einzige Gattung. Es kann nicht gefragt werden, wie entſteht das Individuum? Denn es iſt urſprünglich und alſo ewig wie die Natur ſelbſt. Daß ein Weſen dieſes iſt und kein anderes, daß es ſo und nicht anders beſtimmt iſt: worin liegt der Grund dieſer ſeiner Eigenthümlichkeit? Nicht in einem logiſchen Merkmale, wodurch wir ein Ding vom andern unterſcheiden, ſondern allein in der innern Kraft, wodurch jedes Ding ſich ſelbſt von den andern unterſcheidet und ſo die Spitze ſeiner Eigenthümlichkeit ausmacht. Die Kraft der Subſtanz iſt der Grund ihrer Individualität. Wie dieſe in der eigenthümlichen Form beſteht, ſo beſteht jene in der eigenthümlichen Formvollendung. Darin alſo liegt die Kraft des Individuums, daß es ſeine Form nicht von Außen empfängt, ſondern durch ſich ſelbſt energiſch hervorbringt und bethätigt. Vermöge dieſer Kraft iſt jede Subſtanz dieſe und keine andere in dem hervorragenden Sinne, daß ſie von Außen ſchlechterdings nichts aufnehmen kann; daß ſie in ihrer Weiſe eine vollkommene Individualität bildet. Dieſe vollkommene Individualität bezeichnet Leibniz mit dem ariſtoteliſchen Ausdruck „Entelechie". Entelechie iſt dasjenige, das ſich durch eigene Kraft vollendet und mithin, um vollendet zu werden, keiner Hülfe von Außen bedarf. Was ſich ſelbſt vollenden kann, genügt ſich ſelbſt; daher iſt mit der Kraft der Selbſtvollendung unmittelbar ein bedürfnißloſer Zuſtand von Befriedigung gegeben; die Entelechie ſchließt die Autarkie in ſich. Leibniz erklärt: „man könnte allen einfachen Subſtanzen oder Monaden den Namen Entelechie beilegen, denn ſie haben in ſich ſelbſt eine gewiſſe Vollendung

ἔχουσι τὸ ἐντελές), ſie befinden ſich im Zuſtande der Selbſtgenügſamkeit (αὐτάρκεια), der ſie zur Quelle ihrer innern Thätigkeiten macht*)."

4. Ariſtoteles und Plato.

In dem Ausdrucke Entelechie erfüllt ſich der leibniziſche Formbegriff. Dieſes richtig verſtandene Wort enthält die beſtimmte Erklärung, wie ſich die Formen zu den Dingen verhalten, und löſt alſo das Problem, welches im Alterthum zwiſchen Plato und Ariſtoteles, in der Scholaſtik zwiſchen den Realiſten und Nominaliſten den Differenzpunkt ausmachte. Die Formen ſind zugleich Kräfte; darum liegt in ihnen die natürliche Energie, ſich zu verwirklichen und zu vollenden**). Sie ſind alſo nicht, wie bei Plato, reine Gattungen, Urbilder jenſeits der Dinge, ſondern, wie bei Ariſtoteles, lebendig wirkende Naturen; ſie ſind nicht wie Modelle, wonach die Dinge gebildet werden, ſondern die wirkenden Kräfte ſelbſt, worin die Dinge beſtehen: in dieſem Sinne bezeichnet Leibniz ſeine Formen als „die conſtitutiven Prinzipien der Natur (formes constitutives des substances ***)."

So verſöhnen ſich in dem leibniziſchen Principe die platoniſchen Formbegriffe mit den ariſtoteliſchen. Darin ſtimmt Leibniz mit Plato überein, daß ſeine Monaden gleich den platoniſchen

*) On pourrait donner le nom d'entéléchies à toutes les substances simples ou monades créées, car elles ont en elles une certaine perfection, il y a une suffisance, qui les rend sources de leurs actions internes. Monad. Nr. 18. Op. phil. pg. 706.

**) Les formes des anciens ou entéléchies ne sont autre chose que les forces, et par ce moyen je crois de réhabiliter la philosophie des anciens ou de l'école. Lettre au père Bouvet. Op. phil. pg. 146.

***) Syst. nouv. Nr. 4. Op. phil. pg. 125.

Ideen ewige Formen sind, welche auf natürlichem Wege weder entstehen noch vergehen. Darin ist er mit Aristoteles einverstanden, daß seine Monaden gleich den Entelechien natürliche Kräfte sind, welche die Dinge bewegen und gestalten. So ist es der Begriff der Kraft, welcher nach allen Seiten die Eigenthümlichkeit der leibnizischen Principien erleuchtet: in dem Begriffe Kraft unterscheiden sich die leibnizischen Substanzen von den gleichnamigen Begriffen Descartes' und Spinoza's; in demselben Punkt unterscheiden sich die leibnizischen Formen von den Ideen Plato's und den substantiellen Formen der Scholastiker.

III.

Die leibnizische Philosophie als Universalsystem.

Mit allen geschichtlichen Systemen verwandt, ist die leibnizische Philosophie doch vollkommen eigenthümlich. Was ist das Wesen der Dinge? Darauf antwortet sie mit dem Begriffe der Substanz, wie Descartes und Spinoza. Was ist die Substanz? Sie ist selbstthätige Kraft und besteht darum nicht in einem einzigen Wesen, sondern in einer zahllosen Fülle von Substanzen: diese Entscheidung trifft den Spinozismus, und in dem Begriffe vieler Substanzen verbindet sich Leibniz gegen das System der All-Einheit mit Descartes. Was sind die vielen Substanzen? Sie sind nicht entgegengesetzte, sondern einmüthige Wesen: so verneint Leibniz die carteſianiſchen Grundsätze und zugleich jede im Dualismus von Geist und Materie befangene Philosophie; im Begriffe der vielen, einmüthigen Substanzen verbindet er sich gegen die dualistischen Systeme mit den Atomisten. Was sind diese Atome? Sie sind nicht materielle, sondern formelle Substanzen, sie sind nicht ewige Stoffe, sondern ewige Formen: unter diesem Gesichtspunkte widerlegt Leibniz die Atomisten und vereinigt sich

gegen den gesammten Materialismus mit den Formbegriffen der Scholastiker und Griechen, vor Allem mit der platonischen Ideenlehre. Aber die leibnizischen Formen sind nicht reine Gattungen, sondern natürliche Kräfte oder in sich vollendete Individuen: so verbindet sich Leibniz gegen die abstracten Formbegriffe Plato's mit Aristoteles im Begriffe der Entelechie.

Gegen die Materialisten vereinigt das Princip der Monade den gesammten Idealismus der Philosophie: Plato, Aristoteles und die Scholastik*).

Gegen Spinoza und die Schule Descartes' vereinigt das Princip der Monade die Atomisten mit den Formbegriffen der klassischen Philosophie. „Nach meinem Dafürhalten," sagt Leibniz in einem Briefe an Hansche, „muß man, um richtig zu philosophiren, Plato mit Aristoteles und Demokrit zu verbinden wissen**)."

Betrachten wir die leibnizische Philosophie unter diesem geschichtlichen Gesichtspunkt, worauf sie sich selbst stellt und den sie als den ihrigen fortwährend behauptet, so leuchtet ein, daß sie das Wenigste mit Spinoza, das Meiste mit Aristoteles und Plato gemein hat oder wenigstens gemein haben will. Die Principien verhalten sich hier umgekehrt wie die Zeiten: je geringer in diesem Fall die zeitliche Entfernung, desto größer die geistige. Von Spinoza, seinem nächsten geschichtlichen Vorgänger, entfernt sich Leibniz bis an die äußerste Grenze; zu Aristoteles und Plato, den Philosophen des Alterthums, die zwei Jahrtausende von ihm entfernt sind, setzt er sich in die nächste Beziehung.

*) Ep. ad Sturmium. Op. phil. pg. 145.

**) Itaque Platonem Aristoteli et Democrito utiliter conjungendum censeo ad recte philosophandum. Ep. ad Hanschium. Op. phil. pg. 446.

Während Spinoza der classischen und scholastischen Philosophie auf das Schroffste entgegensteht, so ist Leibniz den Begriffen jener beiden Zeitalter eben so innerlich verwandt, als er sich aus wissenschaftlichen Gründen und zugleich aus persönlicher Neigung vom Spinozismus abwendet. Was dieser vermöge seiner Grundsätze ausschließen mußte, das schließen die leibnizischen Principien wieder ein, und gerade die Begriffe, welche Spinoza für leere Trugbilder der Imagination erkannt hatte, erhebt Leibniz auf den obersten Rang der Metaphysik. Der ausschließende Charakter des Spinozismus war die Einseitigkeit dieser Lehre. Die leibnizische Philosophie dagegen erblickt von ihrem Standpunkt alle Systeme, sie versöhnt deren Gegensätze, sie bemächtigt sich ihrer Wahrheiten, und indem sie so eine Weltgeschichte von Begriffen in ihrem Principe vereinigt, bildet sie ein allseitiges und universelles System. Wie die Systeme, so die Philosophen. Spinoza führte in seinem ausschließenden und einseitigen Systeme ein einseitiges, ausschließendes, von der Welt verlassenes und verfolgtes Leben. Leibniz dagegen in Uebereinstimmung mit dem universellen Charakter seiner Philosophie führt ein allseitiges, vielbeschäftigtes, von den mannigfaltigsten Weltinteressen bewegtes Dasein.

Was aber wichtiger ist, als dieser persönliche Unterschied, das sind die Schicksale, welche vermöge ihrer Charaktere die Systeme beider gehabt haben. Eine so einseitige und ausschließende Philosophie, wie die Lehre Spinoza's, konnte bei ihrer starren Einförmigkeit immer nur einzelne Geister anziehen und nur den wenigsten zugänglich werden; sie vermochte weder eine Schule zu stiften noch weniger den Gesammtgeist eines Zeitalters pädagogisch zu durchdringen. Dagegen die leibnizische Philosophie in ihrem weiten Gesichtskreise, der sich über die christliche Welt bis an die äußersten Grenzen des classischen Alterthums ausdehnt, bei dem

llseitigen Reichthum ihrer Ideen, findet den Weg leicht zu allen formen der menschlichen Bildung, sie hat den Trieb und die ähigkeit, sich populär zu machen und den meisten, wenn auch ei weitem nicht vertraut, doch bekannt und befreundet zu wer=en; sie fließt befruchtend ein auf die verschiedensten Geister; sie egründet eine Philosophenschule und übernimmt zugleich die Welt=ildung des öffentlichen Geistes, die Erziehung und Aufklärung ines ganzen Jahrhunderts.

Nicht alle Systeme können allseitig sein, aber nur allseitige Systeme können wirkliche Aufklärung verbreiten. Denn es ist ie erste Bedingung einer aufklärenden Philosophie, daß sie Vie=s erklärt und Weniges leugnet. Je mehr sie zu erklären ver=ag kraft ihrer Principien, je weniger sie zu verneinen durch ihre rincipien gezwungen wird, um so aufgeklärter und aufklärender t eine solche Philosophie. Alles zu verstehen und wo möglich ichts zu verachten, dahin strebt Leibniz, und dieser große Sinn eilt sich dem Zeitalter mit, welches vom Geiste seiner Lehre er=uchtet wird. So ist unter den neuern Philosophen Leibniz der rste, der nicht etwa aus humanistischen Rücksichten oder im ampfe mit der Scholastik, sondern im Kampfe vielmehr it Descartes und Spinoza aus letzten metaphysischen Grün=en den Geist der neuern Philosophie dem der antiken wie=r zuwendet. Und es ist für das Zeitalter der deutschen ufklärung ein sehr bedeutsames Kennzeichen, daß in ihren rsten und obersten Grundsätzen der Sinn für das Alterthum von euem erwacht; daß Leibniz in den Principien seiner Philosophie nd Naturanschauung die nächste Verwandtschaft mit den Griechen ngeht. Das sind die glücklichen Sterne, unter denen der deutsche eist eingeführt wird in die Geschichte der neuern Philosophie*).

*) Vgl. Erstes Buch. Cap. I. Nr. II. 2. S. 6 flg.

Drittes Capitel.

Die Grundfrage der leibnizischen Philosophie. Die Monade als Princip der Materie und Form.

I.

Die Kräfte der Monade als Bedingungen der Natur.

1. Das Problem.

Wir sind mit Leibniz auf dem Wege der Induction emporgestiegen zu den letzten Principien der Dinge, gleichsam zu den Quellen der Naturphänomene, und nachdem wir hier den Standpunkt kennen gelernt haben, welchen die leibnizischen Begriffe in der Geschichte der Philosophie einnehmen, so werden wir jetzt aus diesen Principien die bestimmte Welt- und Naturanschauung ableiten müssen. Damit sind unmittelbar zwei große Probleme gegeben, deren Lösung die Hauptaufgabe der leibnizischen Metaphysik bildet. Der Gegenstand nämlich der Weltanschauung ist die Weltordnung, und diese besteht in einem nothwendigen Zusammenhang der Dinge. Der Gegenstand der Naturanschauung sind die Körper, und diese bestehen in ausgedehnter und theilbarer Materie. Wenn die Dinge nicht in nothwendigem Zusammenhange mit einander verknüpft sind, so giebt es keine Welt als

Object unſerer Vorſtellung. Wenn die Dinge nicht körperliches Daſein haben oder als ſinnlich wahrnehmbare Weſen erſcheinen, ſo giebt es keine Natur als Object unſerer Anſchauung.

Die Frage heißt: wie ſind aus dem Geſichtspunkte der leibniziſchen Metaphyſik Natur und Welt möglich? Denn es ſcheint, daß die Bedingungen beider eben den Principien widerſtreiten, welche jene Metaphyſik mit überzeugender Klarheit ausgemacht hat. Sie hat nämlich ausgemacht, daß ohne bildende und bewegende Kräfte weder Körper noch Dinge überhaupt exiſtiren können; ſie hat gezeigt, daß jedes Ding, weil es auf irgend eine Weiſe wirkt oder thätig iſt, als Kraft, darum als Subſtanz und zwar als immaterielle Subſtanz gedacht werden müſſe; ſie hat endlich von dieſen immateriellen Subſtanzen bewieſen, daß jede vermöge ihrer Kraft eine in ſich vollendete Individualität oder Entelechie bilde: ſo wenig der Körper ohne Kraft, ſo wenig kann die Kraft anders gedacht werden, denn als Monade oder, was daſſelbe heißt, als ſelbſtthätige Subſtanz (thätiges Subject).

Von Subſtanzen aber gilt der carteſianiſche Grundſatz, daß ſie ſich gegenſeitig ausſchließen. Kraft ihrer Selbſtändigkeit exiſtirt jede Subſtanz unabhängig von allen anderen: es kann daher zwiſchen ihnen ſchlechthin kein Zuſammenhang beſtehen im Sinne natürlicher Gemeinſchaft oder Mittheilung. Die Monaden ſind (jede für alle andern) undurchdringlich; ſie haben, wie ſich Leibniz in bildlicher Weiſe ausdrückt, keine Fenſter, wodurch ſie etwas von Außen her aufnehmen, wodurch die Außenwelt gleichſam in ſie hineinſcheinen könnte*). Jede Subſtanz handelt

*) Les monades n'ont point de fenêtres, par lesquelles quelque chose y puisse entrer ou sortir. Monadologie. N. 7. Op. phil. pg. 705.

rein aus ſich ohne alle Einwirkung und Mitwirkung der andern. Die äußere Einwirkung möge „Influxus (influence)," die innere Mitwirkung „Aſſiſtenz (assistance)" genannt werden. Wenn nun in dem leibniziſchen Naturſyſteme beides unmöglich iſt, wenn die Unabhängigkeit jeder einzelnen Subſtanz in keiner Weiſe veräußert werden darf (ſie würde veräußert, wenn zwiſchen den Subſtanzen irgendwie ein gegenſeitiger Einfluß ſtattfände), ſo müſſen wir die Frage aufwerfen: wie iſt unter ſolchen Bedingungen irgend eine Ordnung der Dinge oder eine Welt möglich?

Sind die Elemente der Dinge Monaden d. h. Kräfte oder immaterielle Subſtanzen: wie können ſich dieſe immateriellen, ſeelenhaften Weſen zur ſoliden Körperlichkeit verdichten? Wie kann aus dem Immateriellen jemals Materielles werden? Materielles iſt immer theilbar und darum zuſammengeſetzt. Wie können die Monaden, da ſie jede natürliche Gemeinſchaft ausſchließen, jemals zuſammengeſetzt ſein? Wenn ſie es könnten, wie will durch eine Zuſammenſetzung immaterieller Weſen ein materielles entſtehen?

Nur dann läßt ſich zwiſchen den Monaden eine natürliche Coexiſtenz denken, wenn ſie zuſammen beſtehen können, ohne ſich gegenſeitig zu ſtören und in ihrer Selbſtändigkeit zu beeinträchtigen. Sind aber im Urſprung der Dinge lauter ſpontane Kräfte gegeben, ſo müſſen wir mit Bayle bedenken, ob dieſe Kräfte, deren jede für ſich handelt, nicht gegen einander wirken, alſo ſich gegenſeitig ſtören und auf dieſe Weiſe jede Ordnung der Dinge unmöglich machen werden. Nur unter einer Bedingung daher iſt die Coexiſtenz der Monaden möglich: wenn jene urſprünglichen Kräfte nicht in einander fließen, ſondern jede für ſich beſteht und in ihrer Selbſtthätigkeit vollkommen undurchdringlich iſt für alle andern. Worin liegt die Bedingung gegenſeitiger Undurch-

inglichkeit? Offenbar darin, daß jedes Weſen ſeine eigen-
ümliche Schranke hat, die es aus eigener Kraft behauptet
nd vermöge dieſer Kraft niemals überſchreitet. Ohne dieſe ei-
nthümliche Schranke, welche jedem Dinge den Spielraum ſei-
r Thätigkeit beſtimmt, giebt es keine gegenſeitige Undurchdring-
hkeit, fließen die Dinge zuſammen in das geſtaltlos Eine, und
r natürliches Zuſammenſein iſt unmöglich.

2. Die Kraft der Ausſchließung.

Alſo die eigenthümliche (unüberſteigliche) Schranke oder die
ſchränkte Eigenthümlichkeit jeder ſpontanen Kraft iſt die einzige
edingung, unter welcher die Monaden in ungeſtörte Wirkſam-
it treten und eine friedliche Coexiſtenz eingehen können. Nun
nn aber das beſchränkte Weſen, die wirklich undurchdringliche
chranke, nicht anders gedacht werden, denn als körperliches
aſein. Die geiſtige Kraft durchdringt Alles und kann von
llem durchdrungen werden, denn ſie vermag in der Form des
edankens Alles in ſich aufzunehmen und aus ſich zu erzeugen.
enn daher die Geiſter beſchränkt ſind, ſo ſind ſie es nur ver-
öge ihrer körperlichen Exiſtenz. Um ſich in feſter Weiſe zu be-
ränken, um dieſe eigenthümliche Schranke gegen alle äußern
inwirkungen zu behaupten und aufrecht zu erhalten, dazu ge-
rt ſchlechterdings körperliche Energie.

Wir fragen noch nicht, welche Weltordnung bilden die Mo-
den, ſondern wir fragen: können ſie überhaupt eine Weltord-
ng bilden? Da weder von einem „Influxus" noch von einer
ſſiſtenz" die Rede ſein darf, ſo bleibt als die einzige Möglichkeit
r die Coexiſtenz übrig. Wir fragen noch nicht nach der be-
mmten Form dieſer Coexiſtenz, ſondern zunächſt erſt nach ihrer
lgemeinen Möglichkeit. Die Antwort lautet: eine ſolche Mög-

lichkeit findet ſtatt, wenn jede Monade in ihrer Weiſe beſchränkt in dieſer Schranke vollkommen undurchdringlich oder, was daſſelbe heißt, in körperlicher Weiſe kräftig iſt.

Giebt es in den Monaden Körperkraft? Nur unter dieſer Bedingung iſt bei ſolchen Elementen Natur und Welt, bei ſolchen Principien Natur- und Weltanſchauung möglich. Oder da die Körperkraft den Grund des Körpers und das Princip der Materie bildet, ſo läßt ſich die obige Frage auch ſo faſſen: giebt es in den Monaden ein Princip der Materie?

Ein ſolches Princip, richtig verſtanden, iſt in den Monaden nicht bloß möglich, ſondern ſchlechterdings nothwendig, denn es folgt unmittelbar aus ihrem Begriff. Was ſind nämlich die Monaden? Eigenthümliche Subſtanzen oder Individuen. Weil ſie Subſtanzen ſind, darum iſt jede ſelbſtthätige Kraft; weil die Subſtanzen Individuen ſind, darum iſt jede beſchränkt und zwar in eigenthümlicher Weiſe beſchränkt oder ſo, daß jede Monade nur *dieſe* ſein kann und keine andere. Um dieſen individuellen Charakter auszudrücken, dazu gehört körperliche Kraft, die Kraft der Undurchdringlichkeit oder des abſoluten Widerſtandes. Wären die Monaden reine Geiſter, ſo wären alle einander gleich; ebenſo wären es ebenfalls, wenn ſie bloße Atome wären. Daß ſie keines von beiden ſind, ſondern Individuen (Subſtanzen von körperlicher Energie): daraus allein folgt ihre durchgängige Verſchiedenheit. In dieſer Verſchiedenheit erblickt Leibniz ſelbſt die Eigenthümlichkeit ſeiner Lehre. So wenig ohne dieſe Verſchiedenheit die Monaden gedacht werden können, ſo wenig läßt ſich dieſe urſprüngliche Verſchiedenheit ohne Körperkraft oder ohne das Princip der Materie erklären. Daher ſind in dem Weſen der Monade, als einer ausſchließenden Individualität, die Kraft der Ausſchließung und die der Selbſtgeſtaltung zu unterſcheiden.

3. Thätige und leidende Kraft.

Jede Monade ist beschränkte Selbstthätigkeit: sie ist als Subanz thätige Kraft, als ausschließende Substanz ist sie beschränkte; sie enthält diese beiden Kräfte in ursprünglicher Weise, enn ihre Selbstthätigkeit ist eben so ursprünglich, als ihre Schranke. Bir unterscheiden daher in dem Wesen jeder Monade diese beiden Momente: die ursprüngliche Kraft der Thätigkeit und die ursprüngche Kraft der Schranke oder die ursprünglich thätige und die urprünglich beschränkte Kraft. Da nun jede Schranke die Thätigeit hemmt, jede gehemmte Thätigkeit sich im Zustande des Leiens befindet, so können jene beiden Momente mit Leibniz auch ls „ursprünglich thätige und ursprünglich leidende Kraft (force ctive primitive und force passive primitive)" bezeichnet werden*).

II.

Die leidende Kraft als Princip der Materie.

1. Materia prima und secunda.

Die leidende Kraft ist also diejenige, vermöge deren jede Substanz ihre eigenthümliche Schranke behauptet und in dem natürlichen Zustande beharrt, worin sie diese ist und keine andere; e ist die Widerstandskraft oder die widerstrebende Energie, wodurch die Monade alles Fremde von sich ausschließt: sie macht, daß ie Monade niemals etwas Anderes werden kann, als sie von Natur t. Die leidende Kraft bejaht die Schranke, d. h. sie behauptet n der Monade das ausschließende Dasein, den ursprünglichen Naturzustand, und kann nach dem Ausdrucke Keppler's natürliche

*) Vgl. Examen des principes du père Malebranche. Op. hil. pg. 694.

Trägheit heißen. Sie verneint darum Alles, das von Außen her jenen urſprünglichen Naturzuſtand, die Eigenthümlichkeit der Monade bedroht und kann inſofern die Kraft der Ausſchließung oder des Widerſtandes (vis resistendi) genannt werden. Vermöge der leidenden Kraft verſchließt ſich die Monade, ſo daß, um Leibnizens bildlichen Ausdruck zu wiederholen, keine Fenſter in ihr möglich ſind, wodurch ſie mit der Außenwelt und dieſe mit ihr communiciren könnte: ſie ſetzt ſich ſomit als ſchlechthin undurchdringlich, und darum iſt oder erſcheint vermöge dieſer Kraft die Monade als Körper, denn die Undurchdringlichkeit (impenetrabilitas) iſt der Charakter des Körpers. Die leidende Kraft iſt alſo Körperkraft, weil ſich vermöge derſelben die Monade als ein Undurchdringliches ſetzt und behauptet. Da nun die Körperkraft den Grund des Körpers und der Materie überhaupt bildet, ſo muß in der Monade die leidende Kraft als Princip der Materie angeſehen oder mit Leibniz als „materia prima“ bezeichnet werden. Unter „materia prima“ verſtehen wir daher die Kraft, welche der Materie oder Körperlichkeit zu Grunde liegt, alſo die Kraft der Undurchdringlichkeit, welche eben ſo gut mit den neuern Phyſikern die Energie des Beharrens als mit den Alten die Energie des Widerſtrebens (antitypia) heißen kann. „In dieſe paſſive Widerſtandskraft,“ ſagt Leibniz, „ſetze ich das Princip der Materie oder den Begriff der materia prima*).“ Aus der Körperkraft folgen die wirklichen Körper, aus der Kraft der Materie folgt die wirkliche Materie oder die reelle Ausdehnung nicht im zeitlichen, ſondern im mathematiſchen Sinne, d. h. ver-

*) In hac ipsa vi passiva resistendi ipsam materiae primae notionem colloco. De ipsa natura etc. Nr. 11. Op. phil. pg. 157. Materia est, quod consistit in antitypia. seu quod penetranti resistit. Ep. ad Bierlingium. Nr. III. Op. phil. pg. 678.

möge jener Kraft existiren oder erscheinen die Monaden als körperliche Dinge. Aus der „materia prima“ folgt die „materia secunda“. Unter der „materia secunda“ verstehen wir daher den massiven Körper oder die Masse (massa), die sich zu der materia prima verhält wie die nothwendige Folge zum Prinzip, wie die Wirkung zur wirkenden Ursache, wie die natura naturata zur natura naturans.

Um den Begriff der leibnizischen Materie gleich hier festzustellen, so werden wir diesen schwierigen Punkt am einfachsten erklären: jede Monade ist durch ihre ursprüngliche Natur beschränkt; vermöge dieser beschränkten oder leidenden Kraft muß sich jede Monade verkörpern oder als Körper erscheinen (denn es gilt hier gleich, ob man sagt, das Ding ist Körper oder es muß als solcher vorgestellt werden). In der Natur des Körpers unterscheiden wir die Körperkraft von der körperlichen Masse, die Kraft des Verkörperns von dem körperlichen Dasein, und da offenbar eine als Prius, diese als Posterius angesehen werden muß, so bezeichnen wir mit Leibniz die erste als „materia prima“ und die zweite als „materia secunda“.

So entsteht der ausgedehnte Körper. Er entsteht, indem die Körperkraft wirkt; daß sie wirken muß, liegt im Begriffe der Kraft. An sich betrachtet, ist die Kraft als solche nicht ausgedehnt, aber in der Körperkraft liegt das Streben nach Ausdehnung, wie in der Denkkraft das Streben nach Vorstellungen. Darum sagt Leibniz, daß die materia prima nicht „in extension“, sondern „in extensionis exigentia“ bestehe*).

Denken wir uns den mathematischen Punkt in Thätigkeit gesetzt, so wird er sich in den räumlichen Dimensionen der

*) Ep. II. ad patrem Des Bosses. Op. phil. pg. 436.

Länge, Breite und Tiefe ausbreiten und auf dieſe Weiſe einen begrenzten Raum oder einen geometriſchen Körper erzeugen. Genau ebenſo bildet der metaphyſiſche Punkt einen wirklichen, phyſiſchen Körper, indem er die ihm eingeborene Kraft der Undurchdringlichkeit bethätigt. Aus dieſer Kraft allein kann die wirkliche Ausdehnung erklärt werden, und ſo widerlegen ſich die Carteſianer, welche die bloße Ausdehnung als das urſprüngliche Attribut der Körper betrachten. Bei ihnen gilt die Ausdehnung für materia prima, bei Leibniz für materia secunda. Während jene den Körper durch die Ausdehnung erklärten und die bewegende Körperkraft von der göttlichen Allmacht entlehnten, ſo erklärt Leibniz die Ausdehnung durch den Körper und den Körper aus der natürlichen, jedem Dinge inwohnenden Kraft. Er zeigt in ſeinen erſten, gegen Descartes gerichteten Betrachtungen, wie das Weſen des Körpers nicht in der Ausdehnung, ſondern in der Kraft beſtehe. Er zeigt in einer ſeiner letzten Schriften, welche in dialogiſcher Form die Philoſophie von Malebranche behandelt, wie aus dieſer Kraft die Ausdehnung erklärt werden müſſe. „Ich bleibe bei meiner Behauptung, daß die Ausdehnung eine bloße Abſtraction iſt und daß ſie, um erklärt zu werden, den Körper verlangt. Sie ſetzt in dieſem eine Beſchaffenheit, ein Attribut, eine Natur voraus, die ſich ausdehnt, verbreitet und fortſetzt. Die Ausdehnung iſt die Verbreitung (diffusion) dieſer Beſchaffenheit oder Natur: ſo giebt es in der Milch eine Ausdehnung oder Verbreitung des Weißen, im Diamant eine Ausdehnung oder Verbreitung der Härte, im Körper überhaupt eine Ausdehnung oder Verbreitung der Antitypie oder Materialität. Es iſt mithin eine Kraft im Körper, welche aller Ausdehnung vorangeht*)."

*) J'insiste donc sur ce que je viens de dire, que l'éten-

Dieſe Kraft iſt die Undurchdringlichkeit (Widerſtand), und deren beſtändiges oder continuirliches Wirken iſt die Ausdehnung *).

Mit dieſer Erklärung der Materie wird ein neuer Naturbegriff eingeführt, welcher die Grundlagen der geſammten Naturphiloſophie umbildet. Wir nehmen hier die Materie in rein phyſikaliſchem Verſtande als eine Thatſache der Natur und laſſen für eine künftige und höhere Unterſuchung der Metaphyſik die Frage offen, ob die Dinge ſelbſt Körper *ſind* oder ob ſie nur als ſolche *erſcheinen*, ob die Materie Subſtanz oder Phänomen iſt, denn für den phyſikaliſchen Verſtand iſt dieſe Frage vollkommen gleichgültig, und wie ſie auch der Metaphyſiker entſcheidet, in jedem Falle bleibt die Thatſache der Materie als Naturerſcheinung beſtehen **).

---

due n'est autre chose qu'un abstrait et qu'elle demande quelque chose qui soit étendue. — Elle suppose quelque qualité, quelque attribut, quelque nature dans ce sujet, qui *s'étende*, se répande avec le sujet, se continue. *L'étendue est la diffusion de cette qualité ou nature*: par exemple, dans le lait il y a une étendue ou diffusion de la blancheur, dans le diamant une étendue ou diffusion de la dureté, dans le corps en général une étendue ou diffusion de l'antitypie ou de la materialité. Par là vous voyez en même tems, qu'il y a dans le corps quelque chose d'antérieur à l'étendue. Examen des principes du père Malebranche. Op. phil. pg. 692.

*) So erklärt Leibniz die extensio als „continuatio resistentis", wie die mathematiſche Linie ein „fluxus puncti" iſt. Vgl. Ep. VIII. ad patrem Des Bosses. Op. phil. pg. 442.

**) In den meiſten Darſtellungen der leibniziſchen Philoſophie wird die Materie gleich eingeführt als eine Erſcheinung oder ein *Phänomen* der Monaden. So richtig dieſe Beſtimmung iſt, ſo bedenklich iſt es, dieſelbe an die Spitze zu ſtellen. Daß die Materie Phänomen oder Vorſtellung iſt, folgt aus der vorſtellenden Kraft der Monade. Aber der

Die Physik frägt nicht, warum sind die Körper, sondern was sind sie? Es soll gezeigt werden, daß sie physikalisch genommen für Leibniz etwas Anderes sind als für Descartes. Für diesen nämlich bestand das Wesen der Materie in der bloßen Ausdehnung; in dieser lag nur die Möglichkeit getheilt, gestaltet, bewegt zu werden; daß in der That wirkliche Theile, Gestalten, Bewegungen in jener an sich einförmigen und trägen Materie vorhanden sind: dazu war eine Kraft von Außen nöthig, welche Descartes jenseits der Dinge aufsuchen mußte. Leibniz dagegen entdeckt in der Natur der Dinge selbst die Kraft, vermöge deren sich jede Substanz verkörpert und ausdehnt. Wie nun die Ausdehnung an sich theilbar, gestaltungsfähig, beweglich ist, so ist die Kraft, welche die Ausdehnung erzeugt, nothwendig theilend, gestaltend, bewegend. Wie es in der Natur der Kraft liegt, thätig und immer thätig zu sein, so ist von Anbeginn an mit jener in der Natur der Dinge enthaltenen Körperkraft eine getheilte, gestaltete, bewegte Materie gegeben. Und wie jene immerwirkenden Kräfte allgegenwärtig sind, so ist die Materie überall getheilt, bis in ihre kleinsten Theile gestaltet und organisirt und in allen ihren Theilen immer bewegt. Das ist zwischen dem früheren Naturbegriff und dem leibnizischen der sehr bemerkenswerthe Unterschied: während dort die Materie an sich betrachtet vollkommen einförmig, roh und bewegungslos ist, so ist sie hier von Na-

Begriff der vorstellenden Kraft setzt voraus, daß die Monade überhaupt Kraft, thätige und leidende Kraft, Form und Materie ist. So liegt es in der Natur dieser Begriffe und zugleich in dem Bildungsgange der leibnizischen Philosophie, welche die gewöhnlichen Darstellungen nicht genug im Auge haben. Auch wird man den naturgerechten Sinn der Vorstellung bei Leibniz schwer einsehen, wenn man nicht vorher die Fundamentalbegriffe von Form und Materie genau kennen gelernt hat. Vgl. unten Cap. VI dieses Buchs.

tur vollkommen getheilt, bewegt und bis in die kleinſten Theile geſtaltet; dort iſt ſie todt, hier lebendig; dort iſt ſie überall paſſiv, hier überall thätig; dort wird die Bewegung äußerlich der Materie mitgetheilt und von dieſer empfangen, ſie iſt alſo rein mechaniſch; hier dagegen wird ſie durch innere, ſpontane Kräfte hervorgebracht und iſt daher in ihrem Urſprunge dynamiſch. So erhebt Leibniz in der Philoſophie die dynamiſche Naturbetrachtung gegen jene rein mechaniſchen Theorien der Atomiſten und Corpuscularphiloſophen*). Das Princip der mechaniſchen Phyſik iſt die ausgedehnte, darum nur theilbare und bewegliche Materie; das Princip der dynamiſchen Phyſik iſt die kräftige, darum überall wirklich getheilte und bewegte Materie. „Jeder Theil der Materie," ſagt Leibniz in der Monadologie, „iſt nicht bloß theilbar ins Unendliche, ſondern auch wirklich ins Endloſe getheilt, jeder Theil wiederum in Theile, von denen jeder einzelne ſeine eigenthümliche Bewegung hat**)." Und in der erſten Erläuterung ſeines neuen Naturſyſtems erklärt Leibniz im Hinblick auf die Corpuscularphyſik: „ich nehme ſie nirgends wahr, jene nichtigen, unnützen, thatloſen Maſſen, von denen man redet. Ueberall iſt Thätigkeit, und ich begründe ſie feſter als die herrſchende Philoſophie, weil ich der Anſicht bin, daß es keinen Körper ohne Bewegung, keine Subſtanz ohne kräftiges Streben giebt***).

*) De prim. phil. emend. et de not. subst. Op. phil. pg. 122. Syst. nouv. Nr. 18. pg. 128.

**) — Chaque portion de la matière n'est pas seulement divisible à l'infini, mais encore sous-divisée actuellement sans fin, chaque partie en parties, dont chacune a quelque mouvement propre. Monadologie. Nr. 65. Op. phil. pg. 710.

***) Je ne connais point ces masses vaines, inutiles et dans l'inaction, dont on parle. Il y a de l'action par-tout,

2. Die bewegte Materie.

Damit möge einem Einwande begegnet ſein, den man der leibnizi̇ſchen Philoſophie häufig gemacht hat und womit man ſich die richtige Einſicht in dieſe Lehre verdirbt. Es iſt hier noch nicht der Ort, zu unterſuchen, ob ſich überhaupt zwiſchen Monade und Materie ein Widerſpruch findet, welchen Leibniz nicht vermeiden konnte, aber wir bemerken, daß er jenen Widerſpruch nicht begangen hat, den man ihm gewöhnlich vorwirft. Die Monade nämlich, ſo behauptet man, ſei immateriell, darum untheilbar und einfach; die Materie ſei das Gegentheil. Indem ſich nun die Monaden verkörpern und als materielle Weſen erſcheinen, ſo werden ſie theilbar und zuſammengeſetzt, ſo veräußern ſie ihre eigenthümliche, immaterielle Natur und verkehren ſich in ihr Gegentheil. Dies wäre der Fall, wenn zwiſchen Monade und Materie in der That jener angenommene Widerſpruch ſtattfände, wenn die leibnizi̇ſche Monade reine Form im Sinne Plato's und die leibnizi̇ſche Materie bloße Ausdehnung im Sinne Descartes' wäre. Aber die Monade iſt Kraft, die Materie im leibnizi̇ſchen Verſtande iſt kräftige Materie, ſie iſt die Kraft, vermöge deren ein Weſen ſich verkörpert und ſeinen Körper theilt, geſtaltet, bewegt. Dieſer Begriff einer kräftigen oder dynamiſchen Materie ſtimmt überein ſowohl mit der Natur der Dinge als mit dem Weſen der Monade: mit jener, weil es in Wirklichkeit keinen Körper ohne Kraft giebt; mit dieſer, weil der kräftige Körper in Wahrheit immateriell iſt. Er iſt nicht paſſive Ausdehnung (Raum), ſondern er dehnt ſich aus, er iſt nicht theilbar, ſondern er theilt ſich

et je l'établie plus que la philosophie reçue; par ce que je crois, qu'il n'y a point de corps sans mouvement ni de substance sans effort. I. Éclaircissement du nouv. Syst. Op. phil. pg. 132.

elbſt oder iſt durch eigene Kraft ins Unendliche getheilt, er iſt nicht beweglich, ſondern ſelbſt bewegt. Alſo iſt die leibniziſche Materie von der carteſianiſchen ſo unterſchieden, wie ſich das Theilbarſein von dem vollkommenen Getheiltſein oder wie ſich der geometriſche Körper vom phyſiſchen unterſcheidet. Der geometriſche Körper iſt eine räumliche Größe und nichts als dieſe; der natürliche dagegen iſt eine dynamiſche Größe. Weil alſo die leibniziſchen Körper von Natur getheilt ſind, ſo ſind ſie nicht bloß theilbar, alſo nicht materiell, ſondern immateriell: darum ſind dieſe Körper Monaden und niemals Corpuskeln. So nimmt die leibniziſche Philoſophie das Princip der Materie in ſich auf, ohne das Princip der Form zu verleugnen, denn in ihrem Verſtande giebt es keine formloſe Maſſe, ſondern von Ewigkeit her formirte und in allen Theilen geſtaltete Materie.

3. Maſchine.

Vermöge ihrer leidenden Kraft ſind oder erſcheinen alle Monaden als Körper und zwar als dynamiſche Körper d. h. als ſolche, die von Natur getheilt und bewegt ſind. Jede Monade bildet mithin einen bewegten Körper. Setzen wir nun, daß alle Bewegungen nach rein mechaniſchen Geſetzen geſchehen, daß jedes Weſen, welches nach ſolchen Geſetzen handelt, Maſchine genannt werden darf: ſo iſt jeder bewegte Körper eine Maſchine; ſo ſind die Monaden, ſofern ſie Körper ſind, Maſchinen und zwar natürliche oder urſprüngliche Maſchinen im Unterſchiede von den künſtlichen, die erſt durch Zuſammenſetzung gemacht werden müſſen und darum die Vollkommenheit der Natur niemals erreichen. Nach welchen Geſetzen handelt die Maſchine? Es läßt ſich vorausſehen, daß dieſem Object gegenüber die Erklärungsweiſe keine andere wird ſein dürfen, als die rein mechaniſche.

4. Mechaniſche Cauſalität.

In jeder Bewegung ohne Ausnahme, gleichviel ob ein Stein fällt oder ein Menſch geht, ſind alle Theile in dem ſtrengen Zuſammenhange von Urſache und Wirkung mit einander verbunden, ſo daß aus dieſer Bewegung nothwendig dieſe und keine andere hervorgeht. In allen bewegten Körpern oder Maſchinen iſt mithin das Princip der wirkenden Urſache allein thätig, und der natürliche Verlauf einer Bewegung muß unter dieſem Begriffe der bloßen Cauſalität erklärt werden. Denn ſetzen wir auch, daß eine Bewegung mehr enthalte als dieſen Cauſalzuſammenhang ihrer Theile, daß ſie auf ein beſtimmtes Ziel gerichtet ſei (wie wenn wir der Ausſicht wegen einen Berg beſteigen), ſo iſt aus dem Zweck, welchen wir vorhaben, kein Schritt zu erklären in der Bewegung, die wir machen. Was bewirkt, daß eine Mauer aufrecht daſteht? Nicht der Zweck, den ſie hat als Schutzwehr der Stadt, ſondern das Geſetz der Schwere und der rein mechaniſchen Unterſtützung, wonach die ſchwerern Maſſen die leichtern tragen. Wenn wir das Gehen rein phyſikaliſch betrachten, ſo intereſſirt uns gar nicht der Zweck des Gehens, etwa die Gegend, die wir ſehen wollen, ſondern allein der Mechanismus der Muskeln, wodurch die Bewegung zu Stande kommt. Wenn wir die Mauer phyſikaliſch erklären, ſo iſt es gleichgültig, was ſie bezweckt; wir bekümmern uns nur um die rein mechaniſche Verknüpfung ihrer Theile, und der Zweck, dem ſie dienen, iſt ihnen ſelbſt eine vollkommen auswärtige Sache. Wir fragen hier nicht nach dem οὗ ἕνεκα (wozu), ſondern nur nach dem διὰ τί (warum). Wenn wir nach dem Warum fragen, ſo wäre es nichtsſagend, mit dem Wozu antworten zu wollen. Darum behauptet Leibniz den ſtreng phyſikaliſchen Geſichtspunkt: daß

nicht aus Zwecken oder Endursachen, sondern allein aus dem Gesetze der wirkenden Ursachen die Körper und ihre Bewegungen erklärt werden dürfen. So weit die Monaden beschränkt sind, erscheinen sie als Körper, und als solche fallen sie unter den Gesichtspunkt der mechanischen Causalität. Mit andern Worten: aus dem Princip der Materie oder Körperkraft in den Monaden folgt eine bewegte Körperwelt. Diese Körperwelt besteht in Kräften und beruht mithin auf dynamischen Principien; sie äußert sich in Bewegungen und handelt mithin nach mechanischen Gesetzen: darum bildet sie ein System wirkender Ursachen, und nach diesem Begriffe muß innerhalb der Grenzen der Körperlehre geurtheilt werden.

Wir heben mit Absicht von der leibnizischen Philosophie diese Seite ihrer mechanischen Naturanschauung hervor, weil sie von hier aus den Systemen ihres Zeitalters wieder näher kommt und die Aufgabe löst, die sie gefaßt hatte: in dem Princip der Monade die platonisch-aristotelischen Formbegriffe mit den Atomen Demokrit's zu versöhnen. Ohne diese versöhnende Mitte zwischen Idealismus und Materialismus zu treffen, wäre die Monade nicht jener die Gegensätze in sich vereinigende Universalbegriff, der sie nach der Absicht unsers Leibniz sein sollte. Und die Anschauung einer mechanisch verfaßten Körperwelt hängt mit dem Wesen der Monade genau zusammen. Denn die Körperwelt ist nur die entfaltete Körperkraft, das Product der (ersten) Materie. Entzieht man der Monade das Princip der Materie, so nimmt man ihr die Körperkraft, die Undurchdringlichkeit, die Schranke, mit der Schranke den eigenthümlichen Charakter, mit der Eigenthümlichkeit der einzelnen Monade nimmt man allen Monaden ihre durchgängige Verschiedenheit, und so zerstört man alle Grundlagen der leibnizischen Philosophie.

III.

Die thätige Kraft als Princip der Form.

1. Entelechia prima.

Aber freilich iſt das Princip der Materie weit entfernt, das Weſen der Monade zu erſchöpfen, und es wäre ebenſo einſeitig, die Monaden nur als (dynamiſche) Körper zu betrachten, wie es naturwidrig wäre, ſie ohne Körperkraft und ohne Verſchiedenheit zu denken. Das Princip der Materie beſtand in der leidenden Kraft, die jede Monade vermöge ihrer Schranke in ſich ſchließt. Worin beſteht die thätige Kraft? Um dieſes zweite Princip der Monade richtig zu faſſen, müſſen wir auf den Unterſchied zwiſchen Leiden und Handeln zurückblicken, den ſchon Spinoza aufgeklärt hatte und worin Leibniz mit den ſpinoziſtiſchen Begriffen übereinſtimmt. Ich bin thätig, wenn ich die einzige Urſache bin von dem, was in mir geſchieht; im andern Falle verhalte ich mich leidend. Ich leide daher, wenn außer mir noch andere Bedingungen nöthig ſind zu meinem Handeln; die Kraft, womit ich unter dem Zwange äußerer Umſtände handle, iſt paſſiv, und die ſo bedingte und eingeſchränkte Handlung iſt nicht reine Thätigkeit. Ich leide, wenn ich beſchränkt bin; und ich bin beſchränkt, ſobald Weſen außer mir exiſtiren. Darum iſt die Körperkraft der Monade und Alles, das aus ihr folgt, leidende Thätigkeit, weil dieſe Kraft nur ſein und handeln kann unter der Bedingung vieler Monaden, weil ſie weder ſein noch handeln könnte, wenn eine Monade allein und außer ihr nichts da wäre. Dagegen die thätige Kraft handelt rein aus ſich ſelbſt, ſie ſetzt mithin als ihre einzige Bedingung dieſes Selbſt voraus, dieſe *eine* Monade, deren Weſen ſie ausdrückt, unbekümmert um alle übrigen. Während die leidende Kraft in der negativen und vielſeitigen Erklärung beſteht, daß die

Monade dieſe iſt im Unterſchiede von allen übrigen, daß ſie, um dieſe zu ſein, mit körperlicher Energie alle andern von ſich ausſchließt, ſo beſteht die thätige Kraft in der poſitiven und einfachen Erklärung, daß die Monade dieſe iſt, gleichviel ob andere ſind und was ſie ſind. Wir werden daher die thätige und leidende Kraft am beſten ſo unterſcheiden, daß beide gleich urſprünglich und zum Daſein eines Individuums gleich nothwendig ſind; daß aber die leidende Kraft dieſes Daſein negativ, die thätige dagegen poſitiv bedingt. Dieſer Unterſchied iſt ebenſo wichtig als einleuchtend: die negative Bedingung iſt diejenige, ohne welche Etwas weder iſt noch ſein kann; die poſitive dagegen diejenige, durch welche Etwas iſt und beſteht. Ohne Körperkraft z. B. giebt es keinen Herkules, aber die bloße Körperkraft macht ihn ebenſo wenig, denn unter dieſer Bedingung allein konnte er ebenſo gut ein Athlet als ein Halbgott werden. Daß dieſe Kraft dieſe Thaten ausführt, welche den Mann zum Herkules machen, dazu gehört eine heroiſche Kraft, welche der körperlichen Energie als Richtung und Ziel eingeboren iſt und die das Individuum in der Form dieſes einzigen Charakters ausprägt. So liegt für die Individualität eines Herkules die negative Bedingung in der körperlichen Kraft, die poſitive in der heroiſchen; dieſe iſt die thätige Kraft, jene die leidende.

Genau ſo verhalten ſich in der leibniziſchen Monade die beiden Kräfte. Vermöge der leidenden Kraft iſt jede Monade ein (bewegter) Körper, und wenn ſie dieſer Körper nicht wäre, ſo wäre ſie niemals dieſe Individualität. Indeſſen aus der bloßen Körperkraft erklärt ſich die Individualität, die ausgeſprochene Eigenthümlichkeit eines Weſens ebenſo wenig als ein Herkules aus der Athletenſtärke. Die Körperkraft iſt nöthig, damit ein Weſen überhaupt fähig iſt, zu handeln; daß es aber gerade ſo handelt

und ſeine Bewegungen gerade ſo einrichtet und ausführt, dazu gehört eine Seelenkraft oder ein Princip der Selbſtthätigkeit, welche den Körper beherrſcht, wie der Meiſter ſein Werkzeug.

Das Princip des Körpers und der Materie nannten wir mit Leibniz die leidende Kraft (materia prima). So möge die thätige Kraft, weil ſie das Princip der eigenthümlichen Art, der vollendeten Individualität, der Entelechie überhaupt ausmacht, mit Leibniz „entelechia prima (entélechie première)“ genannt werden*).

2. Die formgebende Kraft.

In jeder Monade müſſen dieſe beiden Factoren unterſchieden werden: der eine, welcher ſie möglich macht, (der dynamiſche) und der andere, welcher ſie wirklich macht, (der energiſche); jener bildet die Materie (ὕλη), woraus das Individuum wird, dieſer die Form (εἶδος), worin es beſteht. So iſt in der Monade die leidende Kraft die Materie, die thätige Kraft die Form. Was iſt Form? Die Ordnung, welche das Mannigfaltige zu einem einmüthigen Ganzen verbindet und alſo bewirkt, daß die Theile deſſelben mit einander übereinſtimmen. Ein Ding iſt formlos, wenn ſeine Theile verhältnißlos ſind und ſich nicht zu einem einmüthigen Ganzen oder zu einer wirklichen Einheit verknüpfen. Darum iſt die Form allemal Einheit in der Mannigfaltigkeit.

*) Syst. nouv. Nr. 3. Op. phil. pg. 125. Man bemerke, daß der Ausdruck Entelechie von Leibniz in verſchiedenem Sinne angewendet wird: er bezeichnet einmal die Monade als ſolche, dann ſpeciell eines ihrer Momente, nämlich die thätige Kraft. Die Monade heißt Entelechie, weil ſie eigenthümliche Subſtanz, in ſich vollendete Individualität iſt; die thätige Kraft heißt Entelechie, weil ſie eben dieſe Selbſteigenthümlichkeit vollendet oder deren poſitive Bedingung ausmacht.

Die leere Einheit ohne alle Mannigfaltigkeit wäre eben ſo form-
os, als umgekehrt die chaotiſche Vielheit. Was iſt die Form
er Monade? Ohne Materie wäre ſie eine ſolche leere und un-
ruchtbare Einheit. Die Materie der Monade iſt ein mannigfal-
ig getheilter und bewegter Körper; dieſer Körper iſt ins Endloſe
etheilt und bewegt; für ſich betrachtet, bildet dieſe endloſe Man-
igfaltigkeit kein einmüthiges Ganzes, keine wirkliche Einheit;
enigſtens liegt in dem getheilten und bewegten Körper (für ſich
etrachtet) kein Grund, daß er gerade ſo getheilt, gerade ſo
ewegt iſt, daß alle ſeine Theile, alle ſeine Bewegungen ſich
erade zu dieſem Ganzen vereinigen. Dieſe Einheit kommt durch
ie Form der Monade; die Form iſt die ordnende Kraft, welche
n der Mannigfaltigkeit jener Theile und Bewegungen den ein-
timmigen Zuſammenhang bildet; ſie iſt alſo in dieſer Mannig-
altigkeit die Kraft der Einheit. Und was iſt die Einheit der
Monade? Das untheilbare, einfache Selbſt, welches die Quelle
ller Eigenthümlichkeit, den Urſprung aller thätigen Kraft aus-
macht. Darum beſteht die Kraft der Einheit in der Selbſtbethä-
igung, und die Monade bethätigt ſich ſelbſt, indem ſie in allen
Theilen und Bewegungen ihres Körpers gegenwärtig iſt als die-
es einfache Selbſt, als dieſe eine untheilbare Subſtanz. Sobald
aber ein und daſſelbe Subject in allen Theilen des Körpers ge-
genwärtig iſt, ſo herrſcht in dieſer Mannigfaltigkeit ein einmü-
thiges Princip, ſo iſt damit von ſelbſt deren Ordnung, Einheit,
Form gegeben. Daß die Monade ein Selbſt iſt, eine ſchlechthin
immaterielle, einfache Subſtanz: darin liegt der Grund ihrer Ein-
heit und Form; daß die Monade beſchränkt iſt, eine ſchlechthin
undurchdringliche und verſchloſſene Subſtanz: darin liegt der
Grund ihrer Mannigfaltigkeit und Materie.

3. Seele und Leben.

Dieſes Selbſt nun als die urſprüngliche, thätige Kraft, welche ſich äußert, nennen wir mit Leibniz Seele. Die Aeußerung dieſer Kraft iſt Selbſtbethätigung. Die Selbſtbethätigung eines Weſens nennen wir mit Leibniz Leben. Wir nehmen dieſe wichtigen Ausdrücke genau in dem Sinne, welchen Leibniz in ſeinem Brief an Wagner über die thätige Kraft des Körpers erläutert und den er ſtets in ſeinem philoſophiſchen Sprachgebrauche beobachtet. Unter Seele nämlich verſtehen wir das Lebensprincip (principium vitale), unter Leben die Selbſtbethätigung. „Du frägſt," ſchreibt Leibniz, „nach meiner Erklärung der Seele. Ich antworte Dir, daß dieſer Begriff in weitem und engem Sinne genommen werden kann. Im weiten Verſtande bedeutet Seele daſſelbe als Leben oder Lebensprincip, nämlich das Princip der innern Thätigkeit, welches in der einfachen Subſtanz oder in der Monade exiſtirt, und womit die äußere Thätigkeit übereinſtimmt*)." „Ein ſolches Princip nennen wir ſubſtanziell, auch urſprüngliche Kraft, erſte Entelechie, mit einem Wort Seele. Dieſe thätige Kraft in Verbindung mit der leidenden giebt erſt die vollſtändige Subſtanz**)."

*) Quaeris deinde definitionem animae meam. Respondeo, posse animam sumi late et stricte. Late anima idem erit, quod vita seu principium vitale, nempe principium actionis internae in re simplici seu monade existens, cui actio externa respondet. Ep. ad Wagnerum de vi activa corporis etc. Nr. III. Op. phil. pg. 466.

**) Et tale principium appellamus substantiale, item vim primitivam, ἐντελέχειαν τὴν πρώτην, uno nomine animam, quod activum cum passivo conjunctum substantiam comple-

4. Zweckthätige Causalität.

Wo die Theile und Bewegungen eines Körpers vollkommen übereinstimmen, da ist in der Mannigfaltigkeit Einheit; wo eine solche Einheit existirt, da ist Form, Seele, Leben, mit einem Wort Selbstthätigkeit. Aber alle Selbstthätigkeit ist zugleich Selbstbethätigung oder Selbstentfaltung; das Selbst (die Seele) ist nicht bloß thätig, sondern wird auch bethätigt; es ist nicht bloß die Ursache, woraus die Handlung folgt, sondern zugleich das Ziel, worauf sie gerichtet ist, nicht bloß das wirkende, sondern zugleich das zu bewirkende Subject. Eine Ursache, welche zugleich Grund und Ziel oder Ende ihrer Wirksamkeit ist, nennen wir Endursache (causa finalis) oder Zweck. Jede selbstthätige Kraft ist mithin als solche zweckthätige Kraft. Alles, das aus dieser Kraft folgt, kann daher allein durch das Princip der Zwecke oder Endursachen erklärt werden.

IV.

Wirkende Ursachen und Endursachen.

So unterscheiden wir genau die beiden Momente, welche das Wesen einer jeden Monade ausmachen. Jede Monade ist eine eigenthümliche Substanz oder eine kräftige Individualität; sie ist also zugleich beschränkt und selbständig, zugleich leidende und thätige Kraft. Die leidende Kraft ist das Princip der Materie, die thätige ist das Princip der Form; jene äußert sich als Körper, diese als Seele; der Körper einer Monade ist von Natur Maschine, die Seele ist von Natur lebendig; in den Körpern giebt es nur mechanische, in den Seelen nur lebendige Wirksam-

tam constituit. Commentatio de anima brutorum. Nr. V. pg. 463. 64.

keit; die mechaniſche Wirkſamkeit kann allein durch den Begriff der wirkenden Urſachen, die lebendige nur durch den der Endurſachen erklärt werden. Hier vereinigt Leibniz in dem Begriff der Monade die beiden Principien der Cauſalität und Teleologie, welche vor ihm den durchgreifenden Gegenſatz der Syſteme und Zeitalter ausmachten. Der Zweckbegriff wird zugleich mit dem Formbegriff und dieſer mit der Formanſchauung in dem künſtleriſch denkenden Geiſte der griechiſchen Philoſophie erweckt, und hier findet das Syſtem der Teleologie ſeinen großartigen Abſchluß in Ariſtoteles, der die ſokratiſch-platoniſche Philoſophie vollendet und dem die Scholaſtiker nachfolgen. Der Begriff der mechaniſchen Cauſalität erhebt ſich in dem mathematiſchen Verſtande der neuern Philoſophie, und hier findet das Syſtem der Cauſalität oder der mechaniſchen Weltordnung ſeine großartige Vollendung in Spinoza. Bis zu dieſer Schärfe mußte ſich der Gegenſatz beider Principien ausgebildet haben, bevor ſeine Vermittlung die Aufgabe eines neuen Syſtems werden konnte. Sie wird die Aufgabe desjenigen Syſtems, welches dem Spinozismus auf dem Fuße nachfolgt, über die Schule Descartes' hinausgeht und deren Grundlagen verläßt. Ich behaupte, daß Leibniz hier ſeine Aufgabe erkannt hat; daß ihm frühzeitig in jenen beiden Principien der Teleologie und Cauſalität der äußerſte Gegenſatz der geſchichtlich gegebenen Syſteme eingeleuchtet, daß die Verſöhnung gerade dieſes Gegenſatzes, die Löſung gerade dieſes Problems ſein ſpeculatives Univerſalgenie fortwährend beſchäftigt und in allen Entwürfen ſeiner Lehre geleitet hat; endlich daß Leibniz überhaupt unter allen Philoſophen der erſte geweſen iſt, der dieſe Aufgabe mit voller Klarheit begriff und zu ihrer Löſung in ſeinem Syſteme den umfaſſenden und tief durchdachten Verſuch machte. Darin allein, wenn es mit einer metaphyſiſchen Formel geſagt werden darf, liegt die

einzige und weltgeschichtliche Bedeutung dieses Philosophen. Um ihn richtig darzustellen, muß eben jener Grundgedanke seines Systems genau und sorgfältig hervorgehoben und geradezu als der Leitfaden ergriffen werden, an dem wir allein mit Sicherheit das vielgeräumige Lehrgebäude der leibnizischen Philosophie durchwandern können. Was der Philosoph selbst in seinen zerstreuten Schriften oft sagt, worauf er gelegentlich immer wieder zurückkommt, das muß die Darstellung ausführlich behandeln und unter ihre Hauptgesichtspunkte aufnehmen. Und nichts hat Leibniz öfters und nachdrücklicher in seinen Schriften erklärt, als daß die wahrhafte Philosophie in ihrer Welterklärung das Princip der Zwecke mit dem der wirkenden Ursachen vereinigen müsse. Auf diese einfache Formel führen sich alle geschichtlichen Gegensätze zurück, welche Leibniz in seinem Lehrgebäude beherbergen und versöhnen wollte, deren Versöhnung er schon in seinen Jugendschriften, wie in dem Brief an Jacob Thomasius und in der „confessio naturae contra atheistas“ als die nothwendige Aufgabe einer neuen Philosophie voraus sah*).

Die metaphysische Entgegensetzung der wirkenden Ursachen und Endursachen bildet die Grundfrage in den Systemen der frühern Philosophie. Die alte und neuere Philosophie, Idealismus und Materialismus, die Scholastik und Descartes, Aristoteles und Spinoza, Plato und Demokrit sind, was ihre obersten Principien betrifft, in diesem Gegensatze begriffen: die Einen erklären die Natur durch Formen und zweckthätige Kräfte, die Andern durch Materie und mechanische Causalität; jenen erscheint die Natur als eine ideale, zweckmäßige, lebendige Ordnung der

*) Vgl. oben Buch I. Cap. I. Nr. II. 2. Cap. IV. Nr. IV. 2. 3.

Dinge, dieſen als eine blinder Nothwendigkeit unterworfene, von todten Kräften bewegte Maſchine.

Für Leibniz ſind alle Dinge Monaden. Jede Monade enthält als ihre Factoren Form und Materie. Alle Formen ſind zweckthätige, alle Körper ſind mechaniſche Kräfte. Um begriffen zu werden, verlangen jene das Princip der Teleologie, dieſe das der Cauſalität. Wenn nun aus den Monaden die Welt erklärt werden ſoll, ſo muß im Geiſte der leibniziſchen Philoſophie die Welterklärung nach beiden Principien urtheilen und mit beiden übereinſtimmen. Wie alſo verhalten ſich zu einander dieſe beiden Geſichtspunkte? Die Löſung dieſer Frage trifft den Angelpunkt der leibniziſchen Philoſophie.

Viertes Capitel.

Die Lösung der Grundfrage. Die Monade als Einheit von Seele und Körper.

I.

Das Verhältniß von Seele und Körper.

1. Metaphyſiſche Bedeutung der Frage.

Endurſachen und wirkende Urſachen (causae finales und causae efficientes) verhalten ſich zu einander genau, wie die Kräfte, deren Wirkſamkeit ſie ausdrücken. Durch den Zweckbegriff erklären wir die lebendige Wirkſamkeit der Dinge, durch die Cauſalität die mechaniſche. Alſo verhalten ſich jene beiden Begriffe, wie das Leben zum Mechanismus. Alle mechaniſche Wirkſamkeit folgt aus der Körperkraft, als dem Princip der Materie; alle lebendige Wirkſamkeit folgt aus der Seelenkraft, als dem Principe der Form. Alſo wie die Form zur Materie oder wie die Seele zum Körper, müſſen ſich in der leibniziſchen Philoſophie die Endurſachen zu den wirkenden Urſachen verhalten.

Wie verhält ſich die Seele zum Körper? Wir betrachten jetzt dieſes Verhältniß aus dem metaphyſiſchen Geſichtspunkte, der ſich auf das Weſen aller Dinge bezieht, nicht aus dem pſychologiſchen, der ſich beſonders auf das Weſen des Menſchen rich-

tet. Der Menſch nämlich wird hier keine Ausnahme machen dürfen von allen übrigen Weſen; das Verhältniß, welches in jeder Monade zwiſchen Seele und Körper ſtattfindet, eben daſſelbe wird auch für die menſchliche Natur gelten müſſen; die Pſychologie empfängt das Geſetz, welches die Metaphyſik feſtſtellt. Mag die menſchliche Seele um ſo viel höher und der menſchliche Körper um ſo viel vollkommener ſein, als die andern Seelen und Körper, ſo iſt doch ohne Zweifel das Verhältniß zwiſchen Seele und Körper in allen Weſen daſſelbe. Für Descartes freilich war dieſes Verhältniß eine ausſchließlich anthropologiſche Frage, weil nach den Grundſätzen ſeiner Lehre nur die Geiſter Seelen ſind und alſo nur im Menſchen von einer Seele überhaupt geredet werden kann. Dagegen für Leibniz iſt dieſe Frage metaphyſiſcher Art, denn bei ihm ſind alle Dinge Monaden, und jede Monade iſt zugleich Seele und Körper. Darum ſtellen wir an die Spitze der folgenden Unterſuchung den Grundſatz: ſo verſchieden auch die Seelen und Körper in den einzelnen Dingen ſein mögen, das Verhältniß von Seele und Körper iſt in allen Dingen daſſelbe.

2. Der richtige Geſichtspunkt.

Seele und Körper ſind die beiden Kräfte, welche das Weſen jeder Monade ausmachen. Wie nun jede Monade ein ſchlechthin einfaches und untheilbares Weſen bildet, ſo müſſen Seele und Körper überall untrennbar vereinigt ſein. Sie dürfen daher niemals betrachtet werden als trennbare oder von einander unabhängige Weſen. Wären ſie trennbar, ſo könnten ſie nur durch Zuſammenſetzung vereinigt werden, und ihre Einheit, die Monade, müßte für eine zuſammengeſetzte (alſo theilbare) Subſtanz gelten. Wären ſie von einander unabhängig, ſo wären ſie ſelbſt Subſtanzen, und es müßte zwiſchen Seele und Körper daſſelbe Ver-

hältniß bestehen, als zwischen Substanzen oder Monaden. Aber mit dem Princip der Monade ist die untrennbare Vereinigung von Seele und Körper gegeben. Sobald diese Vereinigung aufgelöst wird, so ist das Wesen der Monade und damit die Grundlage der leibnizischen Philosophie zerstört. Diese Vereinigung wird aufgelöst, wenn die Monade als eine aus Seele und Körper zusammengesetzte Substanz, wenn Seele und Körper selbst als verschiedene Substanzen angesehen werden.

Wir erklären zuvörderst, wie im wahren Verstande der leibnizischen Philosophie das Verhältniß von Seele und Körper nicht aufgefaßt werden darf. Seele und Körper sind Kräfte oder Momente eines und desselben Wesens: dieser Satz steht so fest und ist mit den ersten Grundsätzen von Leibniz in so unmittelbarem Zusammenhange, daß Niemand sein wird, der ihn angreift. Daraus folgen die andern. Weil sie Momente sind, darum können Seele und Körper nicht von einander getrennt werden; darum ist die Monade nicht aus ihnen zusammengesetzt; darum sind Seele und Körper nicht Substanzen; darum kann zwischen ihnen nicht das Verhältniß bestehen, welches nach leibnizischen Grundsätzen allein zwischen Substanzen möglich ist. Nennen wir dieses Verhältniß mit Leibniz Harmonie oder vorherbestimmte Harmonie, so ist das Verhältniß zwischen Seele und Körper in Wahrheit nicht die vorherbestimmte Harmonie.

3. Die Einwürfe.

Diese Sätze widersprechen freilich den herkömmlichen Darstellungen der leibnizischen Philosophie und müssen gegen die Einwände gerichtet sein, die, wie es scheint, mit so vielen Beweisen dagegen vorgebracht werden können. Man wird nämlich sagen, daß ja Leibniz selbst an so vielen Orten die Monade zusammen-

geſetzt ſein läßt aus Seele und Körper (Form und Materie, entelechia prima und materia prima), daß er ſie in dieſer Rückſicht „substantia completa“ zu nennen pflegt; daß er ſelbſt das Verhältniß von Seele und Körper durch eine vorherbeſtimmte Harmonie erklärt; daß er ſo oft dieſe Hypotheſe gerade deßhalb rühmt, weil ſie ſo geſchickt ſei, gerade dieſes Verhältniß auseinanderzuſetzen und ein Problem aufzulöſen, worum ſich die Scholaſtiker, Descartes und die Occaſionaliſten vergebens bemüht haben; daß er Seele und Körper als verſchiedene Subſtanzen anſieht oder wenigſtens ſo darſtellt, indem er ſie bald mit zwei Uhren vergleicht, die genau auf denſelben Schlag gehen, bald mit dem Herrn und Diener, der als Automat eingerichtet iſt, die Befehle des Herrn genau zu vollführen; zuletzt, daß Leibniz, um den Körper als ſolchen zur wirklichen Subſtanz zu machen, jenes „vinculum substantiale“ eingeführt habe, wodurch der Körper, ſtatt Moment in der Monade zu ſein, Subſtanz außer den Monaden wird.

In dieſen drei Punkten, der „substantia completa“, der „harmonia praestabilita“ und dem „vinculum substantiale“ giebt Leibniz dem Körper eine Bedeutung, welche dem urſprünglichen Begriffe deſſelben widerſtreitet, und zwar ſteigert ſich mit jedem Punkte die Selbſtändigkeit des Körpers, der ſich mit jedem Schritte weiter aus dem Reich und Gebiet der Monade entfernt. Die substantia completa erklärt: der Körper iſt nicht Moment, ſondern Theil der Monade; die harmonia praestabilita erklärt: der Körper iſt nicht Theil der Monade, ſondern ſelbſt Monade oder Subſtanz; endlich das vinculum substantiale erklärt: der Körper iſt überhaupt nicht Monade, ſondern eine außer den Monaden befindliche materielle Subſtanz.

Es ſoll nun keineswegs der vergebliche Verſuch gemacht wer-

ben, die leibnizische Philosophie ganz frei zu sprechen von jenen Widersprüchen, in welche sich bei ihr der Begriff des Körpers zum Theil verstrickt hat. Indessen dürfen uns die angeführten Einwände nicht hindern, das Verhältniß von Seele und Körper streng nach den Grundsätzen der leibnizischen Metaphysik zu denken; denn diese Grundsätze liegen fester und sind, wie sich zeigen wird, von höherem Werthe, als jene Zeugnisse, womit sie streiten.

II.

Das Verhältniß von Seele und Körper im Widerspruch mit dem Begriff der Monade.

1. Erklärung aus Leibniz' Lehrart.

Man darf überhaupt nicht gleich jeden Satz oder Ausspruch unseres Philosophen für ein fertiges Dogma ansehen; vielmehr muß man genau beachten, in welchem didaktischen Verhältniß dieser bestimmte Satz oder die Schrift, worin er sich findet, zu der eigentlichen Grundlehre steht. Bei keinem Philosophen ist es wichtiger, den didaktischen Zweck im Auge zu haben, als bei Leibniz. So muß man unterscheiden, ob er in seiner Schrift von dem vollständigen Begriffe der Monade ausgeht oder diesen Begriff erst abzuleiten und auf dem Wege inductiver Darstellung hervorzuheben und zu vervollständigen sucht. Gesetzt, daß die Schrift davon ausgeht und daß ihr schon im Anfange das vollständige Princip der Monade feststeht, so muß unterschieden werden, ob der Philosoph diesen Begriff für sich streng und methodisch entwickelt oder vielmehr die Absicht hat, denselben Andern deutlich zu machen, zu erklären, zu erläutern, durch Beispiele zu veranschaulichen, mit herrschenden Vorstellungen zu vermitteln. Denn ein anderes ist die wissenschaftliche, ein anderes die pädagogische Deutlichkeit. Bei der schriftlichen Verfassung, worin sich

die leibnizische Philosophie befindet, kommt sehr viel darauf an, welchen Charakter ein Schriftstück hat, ob den einer wissenschaftlichen (objectiven) Abhandlung oder den einer brieflichen (persönlichen) Erklärung. Bei einer wissenschaftlichen Abhandlung frägt sich, ob sie den Begriff der Monade auf dem Wege der Induction oder Deduction darstellt, ob sie genetisch oder systematisch verfährt; bei einem Briefe frägt sich, wem er gewidmet ist, an welches Bewußtsein er sich wendet, mit welchen gegebenen Vorstellungen er die Monadenlehre vermitteln möchte, ob mit gewissen philosophischen oder gewissen religiösen Meinungen.

Dabei urtheilen wir nach folgenden Gesichtspunkten. Gesetzt (wie es sehr häufig der Fall ist), die Monade werde inducirt oder aus bekannten Thatsachen abgeleitet, so müssen hier nothwendig Begriffe und Erklärungen gegeben werden, die erst auf dem Wege sind zum wahren Begriff der Monade und also noch nicht auf der Höhe des Princips stehen, die nur bis auf Weiteres gelten, die im Geiste ihres Autors selbst keine letzte, sondern nur eine vorläufige Gültigkeit haben, die daher von uns nicht im absoluten, sondern im relativen Verstande genommen werden müssen. So gilt die „substantia completa".

Erläuterungen haben nie den Werth von Grundsätzen, und wenn sie diese in irgend einer Weise beeinträchtigen, so bilden sie dagegen niemals endgültige Instanzen. So gilt die „harmonia praestabilita", angewendet auf das Verhältniß von Seele und Körper. Was Erläuterungen überhaupt nicht vermögen, nämlich Grundsätze zu stören, das vermögen noch weniger Beispiele und Bilder.

Am wenigsten aber können die Grundsätze einer Philosophie gefährdet werden durch eine Vorstellung, welche der Philosoph zu Gunsten eines auswärtigen und fremden Dogmas einführt, als

ein Hülfsmittel, um sein System jenem Dogma zu befreunden oder doch nicht feindlich entgegenzusetzen. Diese Bedeutung hat das „vinculum substantiale“.

2. Substantia completa.

Die „substantia completa“ hat in der leibnizischen Philosophie relativen Werth: sie gilt als ein Vorbegriff zur wahren Erklärung der Monade, und wenn diese selbst als eine (aus Form und Materie) zusammengesetzte Substanz bezeichnet wird, so soll mit dieser ersten noch unbestimmten Formel nur gesagt sein, daß Form und Materie, Seele und Körper sich ergänzen müssen, um ein Ganzes oder eine Monade zu bilden. Es ist mehr die Ergänzung als die Zusammensetzung, die durch jenen Ausdruck erklärt sein will. So oft nämlich Leibniz den Begriff der Monade inducirt, so geschieht es durch jenen uns bekannten, physikalischen Beweis: er beginnt mit dem Begriffe der zusammengesetzten Substanz oder des Körpers und zeigt dann, wie die Natur des Körpers nicht allein in der Materie bestehen könne, sondern durch Kräfte erklärt werden müsse. Wenn nun der Körper überhaupt als eine zusammengesetzte Substanz gilt, so erklärt Leibniz, daß diese Substanz zusammengesetzt sei nicht aus Corpuskeln, sondern aus Kräften. In dieser Rücksicht und in diesem Zusammenhange redet er allemal von der „substantia completa (substance composée)“. Der Ausdruck gilt daher von dem Körper, der im Begriff ist, sich in Monade zu verwandeln; von der Monade, die eben erst aus der Natur des Körpers hervorgeht und darum noch vor der Hand wie ein zusammengesetztes Wesen erscheint*).

*) Vgl. beispielsweise folgende Hauptstellen: De ipsa natura etc. Nr. 12. Op. phil. pg. 158. Ep. II. ad patrem Des Bosses

3. Harmonia praestabilita.

Die Harmonie in ihrer Anwendung auf Seele und Körper begreift nicht, ſondern erläutert nur deren metaphyſiſches Verhältniß. Dieſe Erläuterung, welche Leibniz in ſeinen Schriften oft wiederholt und ſehr populär gemacht hat, war ohne Zweifel mehr geeignet und beſtimmt, Andere über die endgültigen Ergebniſſe ſeiner Philoſophie zu belehren, als deren erſte Principien in ihrem wahren Lichte zu zeigen. Sie entſpricht dem pädagogiſchen oder didaktiſchen Bedürfniſſe dieſer Philoſophie, welche ihre Hauptwahrheiten, gleichſam ihre Summe, den Meiſten faßlich machen möchte, da ihre erſten und tiefſten Gedanken in der That nur den Wenigſten zugänglich waren. Denken wir uns Leibniz mit ſeinem Begriff der Monaden, welche Seelen und Körper zugleich ſind, gegenüber einem Zeitbewußtſein, welches von carteſianiſchen Begriffen eingenommen und in dem Dualismus von Seele und Körper befangen war, ſo begreifen wir wohl, wie dieſem Bewußtſein Leibniz nur mit Hülfe der vorherbeſtimmten Harmonie deutlich werden konnte. Er kann nur begreifen, daß Seele und Körper von Natur eines ſind. Die herkömmliche Philoſophie kann nur begreifen, daß Seele und Körper von Natur einander ſchlechthin entgegengeſetzt ſind. Wie wird ſich Leibniz dieſer gebräuchlichen Vorſtellungsweiſe einleuchtend machen? Um ihr nahe zu kommen, umgeht er gleichſam ſeinen Begriff des Körpers: er läßt den Körper gelten als eine von der Seele verſchiedene Subſtanz, wie es den Andern zu denken bequem war, und jetzt zeigt er, was bei ihm das Facit der Rechnung ausmacht, daß zwiſchen Seele und Körper eine vollkommene Uebereinſtimmung

pg. 436. Ep. ad Bierlingium. Nr. III. pg. 678. Examen des principes du P. Malebranche. pg. 694.

ſtattfinde, daß dieſe Uebereinſtimmung in beiden urſprünglich geſetzt ſei. Wie hätte er eine ſolche urſprüngliche Uebereinſtimmung anders erklären können als durch die Annahme einer vorherbeſtimmten Harmonie?

Nachdem Leibniz ſein neues Syſtem der Natur veröffentlicht hatte, war die erſte Frage, die Foucher an ihn richtete: wo bleiben die Körper? Wie können aus immateriellen Kräften jemals ausgedehnte Dinge werden? Hierauf giebt Leibniz die drei Erläuterungen ſeines Syſtems, worin er zum erſtenmale das Wort „harmonie préétablie“ braucht und dieſe Harmonie zwiſchen Seele und Körper veranſchaulicht durch das bekannte Beiſpiel der beiden Uhren. Dann wiederholen ſich Begriff und Bild beſonders in den Schriften, die mit unverkennbarer Abſicht auf die gewöhnlichen (carteſianiſchen) Vorſtellungen eingehen und darum den Körper als eine von der Seele verſchiedene Subſtanz gelten laſſen oder ihn wenigſtens in dieſem Sinne behandeln, wenn es ſich um die letzte Entſcheidung, um das Verhältniß von Seele und Körper ſelbſt handelt. So in der Theodicee, die für eine Fürſtin, in der Monadologie, die für einen Prinzen beſtimmt war*).

*) Vgl. als Hauptſtellen: Éclaircissemens du nouveau système de la nature. Op. phil. pg. 131 — 136. Théodicée. Part. I. Nr. 60 — 63. pg. 519. 520. Monadologie Nr. 79. 81.

Feuerbach erklärt ſich in einer Anmerkung über die präſtabilirte Harmonie in folgender Weiſe: „die pr. Harm. beruht übrigens bei Leibniz auf einem in ihm noch unausgetilgten Reſt von Carteſianismus, hat eigentlich nur da ihren Grund und Urſprung, wo er die Differenz zwiſchen thätiger und leidender, denkender und bewußtloſer Seele auf den carteſiſchen Gegenſatz von Denken und ausgedehnter Maſſe reducirt und nur auf dieſen reflectirt. — Ich habe mir alle mögliche Mühe gegeben, der präſt. Harm. einen in der Natur ihres Gegenſtandes gegrün-

Um dieſes Verhältniß zwiſchen Seele und Körper zu veranſchaulichen, entlehnt Leibniz von den Occaſionaliſten das Beiſpiel der beiden Uhren, die immer genau denſelben Punkt zeigen, und von Jaquelot die Vergleichung der Seele mit einem Herrn, dem der Körper als Automat dient, und nach deſſen Befehlen dieſer Automat genau, obwohl nur mechaniſch, handelt. Zwiſchen den Vorſtellungen des Herrn und den Bewegungen des Automaten iſt kein natürlicher Einfluß und dennoch eine vollkommene Uebereinſtimmung. Ein großer Künſtler nämlich, der alle Befehle des Herrn voraus wußte, hat dieſe Maſchine ſo verfertigt, daß ſie einem unfehlbaren Diener gleichkommt, der genau thut, was ſein Herr verlangt. Als Beiſpiele für die vorherbeſtimmte Harmonie ſind dieſe Bilder Erläuterungen einer Erläuterung und alſo noch weiter als dieſe von dem wahren (metaphyſiſchen) Begriffe des Verhältniſſes entfernt. Auch müſſen ſie in ganz verſchiedenem Sinne angewendet werden oder ſie verwirren die Anſchauung mehr, als ſie dieſelbe aufklären; denn in dem einen Bilde iſt die Seele Maſchine, wie der Körper; in dem andern iſt ſie der Herr, dem die Maſchine dient: dort iſt die mechaniſche Uebereinſtimmung von Seele und Körper gegründet auf die vollkommene Coordination beider, hier auf die vollkommene Subordination des Körpers*).

Ueberhaupt ſcheint ſich Leibniz in Rückſicht der vorherbeſtimmten Harmonie, die wir als eine Art Zugeſtändniß an das carteſianiſche Zeitbewußtſein betrachten, den Occaſionaliſten am meiſten unter allen frühern Philoſophen zu nähern. Darin

beten Urſprung zu vindiciren, aber vergeblich." Ludwig Feuerbach ſämmtl. Werke. Bd. V. Anm. 47. S. 216. 217.

*) Vgl. Second et troisième éclaircissement du nouv. syst. de la nature. Théodicée. Part. I. Nr. 63.

ſtimmt er mit Malebranche und Geulinx überein, daß zwiſchen Seele und Körper kein phyſiſcher Einfluß ſtattfinde, welchen Descartes nicht ganz geleugnet und die Scholaſtiker behauptet hatten. Allein die Occaſionaliſten erklären die Harmonie zwiſchen Seele und Körper für ein immerwährendes Wunder, welches ein Deus ex machina in jedem Augenblicke wiederholt und erneuert; Leibniz dagegen ſieht in ſolchen unaufhörlichen Wundern „miracles déraisonnables“. Wenn zur letzten Erklärung der Harmonie ein Wunder nöthig iſt, ſo geſchieht es nur einmal im Urſprung der Welt, und von da nehmen die Dinge und mit ihnen das Verhältniß von Seele und Körper ihren naturgemäßen Verlauf. So verwandelt Leibniz das übernatürliche Verhältniß in ein natürliches oder das Wunder überhaupt in ein Naturgeſetz: es gilt ihm als eine Schöpfung, die ſich in dem Augenblicke, wo ſie geſchieht, in Natur verwandelt. Das Verhältniß von Seele und Körper iſt bei Leibniz eine natürliche Ordnung, die nach göttlichen Geſetzen im Urſprung der Dinge gegeben iſt und aus eigenen Kräften ihre eingebornen Geſetze erfüllt. Dieſer Unterſchied zwiſchen Leibniz und den carteſianiſchen Pſychologen iſt größer als ihre ſcheinbare Verwandtſchaft. Bei den letztern wird das Verhältniß von Seele und Körper durch ein Wunder gemacht, welches den Lauf der Natur unterbricht und fortwährend unterbricht; ſie entdeckten überhaupt dieſes Verhältniß nur im Menſchen, darum erſchien ihnen der Menſch als Ausnahme von den Dingen, das menſchliche Leben als Ausnahme von den Naturgeſetzen, und die Frage nach dem Verhältniß von Seele und Körper als ein ausſchließlich anthropologiſches Problem, welches nicht methaphyſiſch, ſondern bloß theologiſch gelöſt werden konnte. Leibniz dagegen entdeckt in der Natur jedes Dinges Seele und Körper; die Frage nach ihrem Verhältniſſe iſt daher hier eine

metaphyſiſche, und es wird in dieſes Verhältniß kein anderes Wunder eingeführt, als welches überhaupt der ganzen Natur zu Grunde gelegt wird, welches die Natur ſchafft, aber die einmal geſchaffene in ihrem geſetzmäßigen Gange nie unterbricht. Seele und Körper jedes Individuums befinden ſich in einer natürlichen, durch keinen Deus ex machina vermittelten Harmonie; dieſe unmittelbare Uebereinſtimmung iſt nur möglich, wenn beide eine natürliche Einheit ausmachen, wenn ſie von Natur ein und dasſelbe Individuum bilden. Das iſt der wahre und neue Gedanke, in welchem ſich Leibniz von den früheren Philoſophen unterſcheidet. Hätte Leibniz dieſen Begriff nicht gehabt, ſo konnte er ſich ſelbſt nicht ſo von den Occaſionaliſten unterſcheiden, wie er es überall gethan hat. Soll nun die natürliche Einheit von Seele und Körper noch weiter erklärt werden, ſo muß man über die Natur ſelbſt hinausgehen und die erſte Urſache der geſammten Weltordnung in Rechnung ziehen. Wird die Natur aus Gott begründet, ſo muß man die mit der Natur gegebene Uebereinſtimmung von Seele und Körper ebenfalls auf Gott als ihren letzten Grund zurückführen. Dieß erklärt der Ausdruck der präſtabilirten Harmonie: ſo lautet der metaphyſiſche Begriff überſetzt in die Sprache der natürlichen Theologie und umgeſtaltet durch dieſe Sprache*).

Nämlich die natürliche Theologie, wir müſſen dieſe Bemerkung hier einflechten, hat in der leibniziſchen Philoſophie eine doppelte Bedeutung: ſie vollendet aus philoſophiſchen Gründen, die uns ſpäter einleuchten werden, das Syſtem der Metaphyſik, und ſie übernimmt zugleich die Rolle des Pädagogen, der die

*) Vgl. Éclaircissemens du nouv. syst. — Théodicée. Part. I. N. 61. Examen des principes du père Malebranche. Lettre V à Clarke.

ſchwierigen Begriffe dieſer Metaphyſik erläutert und ihre Entdeckungen dem gewöhnlichen Verſtande zugänglich macht. Leibniz bewegt ſich am liebſten, weil am leichteſten und bequemſten, im Gewande der natürlichen Theologie, und ſo oft er pädagogiſch auftritt und die Summe ſeiner Speculation dem Zeitbewußtſein mittheilt, erſcheint er in dieſer Geſtalt. Die natürliche Theologie leiht ſeinen ſpeculativen Begriffen für alle Fälle den exoteriſchen Ausdruck.

Man darf mit gutem Rechte für die leibniziſche Philoſophie dieſelbe Unterſcheidung treffen, welche von der ariſtoteliſchen gilt: beide ſind, was ihre ſchriftliche Verfaſſung betrifft, in exoteriſcher und eſoteriſcher Weiſe ausgebildet worden. Während aber von dem Stagiriten nur die eſoteriſchen Werke geblieben ſind, ſo ſind die Schriften, worin uns die leibniziſche Philoſophie vorliegt, zum größten Theile exoteriſch verfaßt, wie es denn überhaupt in der Natur einer Philoſophie liegt, die zur Aufklärung eines Jahrhunderts beſtimmt iſt, daß ſie ſich nach Außen wendet und den herrſchenden Zeitvorſtellungen gegenüber unwillkürlich den exoteriſchen Charakter annimmt. Dieſen Unterſchied des Exoteriſchen und Eſoteriſchen muß man wohl in Acht nehmen, um ſcheinbare Widerſprüche der leibniziſchen Lehre zu erklären. So iſt für das Verhältniß von Seele und Körper der eſoteriſche (metaphyſiſche) Begriff die natürliche Einheit, der exoteriſche (theologiſche) Ausdruck die vorherbeſtimmte Harmonie*).

4. Vinculum substantiale.

Was will endlich das „vinculum substantiale“, welches Leibniz in ſeinem Briefwechſel mit dem Pater Des Boſſes

*) Vgl. unten Cap. XVII.

als ein Auskunftsmittel ergreift, um ſeine Philoſophie mit einem wichtigen Punkte der katholiſchen Kirchenlehre auseinanderzuſetzen! Sind nämlich die Körper als ſolche nicht Subſtanzen, ſo können ſie auch nicht transſubſtantiirt werden, ſo iſt das Sacrament nichts Weſenhaftes und die Verwandlung im katholiſchen Abendmahl iſt ſchlechthin unmöglich. Sie ſei ein Wunder! Aber auch als Wunder iſt ſie nach den Begriffen der leibniziſchen Theologie unmöglich, denn dieſe erlaubt nur ſolche Wunder, welche die metaphyſiſche Natur der Dinge nicht aufheben. Iſt nun vermöge ſeiner metaphyſiſchen Natur der Körper keine Subſtanz (ſondern Moment der Monade), oder giebt es aus metaphyſiſchen Gründen keine körperliche Subſtanz, ſo giebt es auch keine körperliche Transſubſtantiation, ſo giebt es auch als Wunder keine ſolche Verwandlung. Nicht daß ſie in der That ſtattfinde, ſondern daß ſie als göttliches Wunder ſtattfinden könne, dieſe Möglichkeit allein ſucht Leibniz dem gelehrten Jeſuiten gegenüber ſeiner Philoſophie abzugewinnen. Damit das Wunder der Transſubſtantiation metaphyſiſch möglich werde, muß es eine körperliche Subſtanz geben. Es giebt keine körperliche Subſtanz, ſo lange der Grund des Körpers lediglich in der Monade beſteht. Alſo muß ein von der Monade unabhängiges Bindemittel eingeführt werden, welches den Körper ſelbſtändig macht. Dieſes Bindemittel iſt eben das vinculum substantiale! Es hat in der leibniziſchen Philoſophie die Bedeutung einer beiläufigen, für die Grundſätze der Metaphyſik vollkommen gleichgültigen Hülfsconſtruction, und auch in dem Briefwechſel mit Des Boſſes, wo allein dieſe Hülfsconſtruction einiges Anſehen gewinnt, redet Leibniz ſelbſt höchſt problematiſch von dieſem mit der Monadenlehre unverträglichen Begriffe *).

*) Epist. XVIII — XXX. ad patrem Des Bosses.

Das Geſammtreſultat iſt daher folgendes. Alle Begriffe, welche das metaphyſiſche Verhältniß von Seele und Körper beeinträchtigen, ſind entweder ſolche, welche den wahren Begriff der Monade noch nicht erreichen, ſondern erſt anſtreben, wie die „substantia completa“; oder ſolche, welche den Begriff exoteriſch (carteſianiſch) behandeln, wie die „harmonia praestabilita“; zuletzt ſolche, die nach dem eigenen Geſtändniß des Philoſophen mit dem Weſen der Monade nicht übereinſtimmen und ein dem Geiſte der Metaphyſik fremdes Intereſſe haben, wie das „vinculum substantiale“. Sie gelten mithin ſämmtlich nicht in abſolutem, ſondern in relativem Verſtande.

Ich bemerke ausdrücklich, um jedem Mißverſtändniſſe vorzubeugen, daß ich hier allein das Verhältniß von Seele und Körper im Auge habe, wie es in der Natur jeder einzelnen Monade ſtattfindet. Es könnte ſein, daß ſich eine Monade zur andern ähnlich verhält, wie die Seele zum Körper. Allein wir behandeln hier nicht das Verhältniß der Monaden unter einander, ſondern allein das der Momente, welches die Natur jeder einzelnen Monade ausmacht. Wenn daher unter den Monaden ſelbſt ein Verhältniß ſtattfindet, welches dem von Seele und Körper analog iſt, ſo iſt hier noch nicht der Ort, davon zu reden*). Was wir gegen die vorherbeſtimmte Harmonie vorgebracht haben, berührt nicht das Verhältniß zwiſchen Monaden, ſondern nur das Verhältniß zwiſchen den Momenten jeder Monade.

III.

Das Verhältniß von Seele und Körper im Einklange mit dem Begriff der Monade.

Seele und Körper (Form und Materie) ſind die beiden

*) Vgl. unten Cap. VII.

Kräfte, die das Weſen jeder Monade ausmachen. Jede Monade iſt demnach ein beſeelter Körper. Jeder Körper iſt ein mechaniſches und jede Seele iſt ein lebendiges Weſen: alſo iſt jeder beſeelte Körper eine lebendige Maſchine. In der Maſchine giebt es nur bewegende oder mechaniſche Kräfte; die Vermögen des Lebens dagegen ſind geſtaltend und zweckthätig: jede lebendige Maſchine iſt daher ein nach Zwecken bewegter Körper oder beſteht in einem Syſtem zweckmäßiger Bewegungen.

Wir können demnach den Begriff der Monade in folgenden Gleichungen ausſprechen: Monade (Individuum) = leidende und thätige Kraft = Materie und Form (materia prima und entelechia prima) = Körper und Seele = beſeelter Körper = lebendige Maſchine = zweckmäßig bewegtes Ganzes.

1. Die Seele als Zweck des Körpers.

Wie verhält ſich demnach die Seele zum Körper? Wie ſich der Zweck verhält zu der Bewegung, die ihn ausführt. Da nun die Bewegung durch den Körper geſchieht, ſo können wir ſagen, die Seele ſei der Zweck des Körpers oder die Abſicht, in der ſich die Maſchine bewege. Wir faſſen daher den leibnizſchen Begriff der Seele genau im ariſtoteliſchen Verſtande, wonach der Zweck des bewegten Körpers deſſen Seele ausmacht. Wenn die Axt ein lebendiger Körper wäre, ſagt Ariſtoteles, ſo wäre das Hauen ihre Seele; wenn das Auge ein Organismus wäre, ſo wäre das Sehen ſeine Seele. Alſo nicht jeder Zweck, dem ein Körper dienen kann, darf deſſen Seele genannt werden. Weil nicht jede Bewegung, die ein Körper ausüben kann, in der eigenen Natur dieſes Körpers begründet iſt. Nicht was wir mit einem Körper bezwecken, ſondern was vermöge ſeiner Natur jeder Körper ſelbſt bezweckt, macht ſeine Seele: darum iſt das Hauen

nicht die Seele der Art, weil dieſe nicht das (lebendige) Subject, ſondern nur das (todte) Inſtrument jener Handlung iſt. So iſt die Seele nicht der künſtliche, ſondern der von Natur dem Körper eingepflanzte und in ihm lebendige Zweck: ſie iſt der Naturzweck jedes Körpers, die ihm eingeborne, zweckthätige Kraft, die alle ſeine Theile, alle ſeine Bewegungen beherrſcht und ordnet und auf dieſe Weiſe den Mechanismus in Organismus verwandelt. Die Seele bildet den natürlichen Zweck und darum die natürliche Form und Harmonie des Körpers. Wir dürfen mithin den leibniziſchen Begriff der Seele ſo erklären, daß er mit Ariſtoteles, Plato und Pythagoras übereinſtimmt: nach Ariſtoteles bildet die Seele den Naturzweck oder die Entelechie des Körpers; nach Plato deſſen Form oder Idee; nach Pythagoras deſſen Maß oder Harmonie. Hier wird in Anſehung der leibniziſchen Lehre der Unterſchied ſehr deutlich zwiſchen dem metaphyſiſchen Begriff und deſſen theologiſcher Erklärung. Wenn nämlich das Verhältniß von Seele und Körper durch Harmonie erklärt ſein will, ſo muß im genauen Verſtande des Syſtems geſagt werden, die Seele ſei die Harmonie des Körpers, aber nicht, daß die Harmonie zwiſchen Seele und Körper, als ob ſie verſchiedene Subſtanzen wären, ſtattfinde. Die Harmonie, welche zwiſchen Seele und Körper ſtattfindet, iſt vorherbeſtimmt und folgt aus einem übernatürlichen Grunde; die Harmonie, welche die Seele im Körper ausmacht, folgt aus der Natur jedes Individuums. Von dieſer Harmonie iſt alſo die Monade ſelbſt die erſte und unmittelbare Urſache, und nur ſofern die Monaden durch Gott geſetzt und begründet werden, darf Gott als Schöpfer der in der Monade begründeten Harmonie gelten: er iſt davon nicht die directe, ſondern die indirecte, nicht die nächſte, ſondern die entfernte, nicht die unmittelbare, ſondern die mittelbare Urſache. Man be-

merke doch, daß in einem ganz andern Sinne Gott Schöpfer der Monaden iſt, in einem ganz andern Schöpfer der in jeder Monade enthaltenen Harmonie von Seele und Körper. Die Weltſchöpfung nämlich (vorausgeſetzt, daß es eine ſolche giebt) iſt bedingt durch eine moraliſche Nothwendigkeit; das Verhältniß von Seele und Körper durch eine metaphyſiſche. Moraliſch nothwendig iſt, was aus dem Willen der Vernunft, — metaphyſiſch nothwendig dagegen, was aus dem Weſen der Dinge folgt. Es möge von dem Willen Gottes abhängen, daß überhaupt Dinge exiſtiren, aber wenn ſie exiſtiren, ſo müſſen die Dinge Monaden, ſo müſſen die Monaden beſeelte Körper oder lebendige Maſchinen ſein. So kommt es zuletzt auf den Willen des Mathematikers an, ob er ein Dreieck conſtruirt, oder wenn das Dreieck gegeben iſt, ſo muß es einen Raum einnehmen, ſo muß dieſer begrenzte Raum drei Seiten haben, und in dieſem ſo begrenzten Raume müſſen allemal die Winkel gleich ſein zwei Rechten. Daß es Dreiecke giebt, davon möge der Grund in der Handlung des Mathematikers geſucht werden; daß aber die Dreiecke ſo und nicht anders beſchaffen ſind, davon liegt der Grund allein in ihrem Weſen. So liegt es im Weſen der Monade, einen beſeelten (harmoniſch getheilten und bewegten) Körper zu bilden; wenn alſo Gott die Monade erſchafft oder in Exiſtenz ſetzt, ſo exiſtirt kraft der Monade der beſeelte Körper, der mithin nicht nöthig hat, durch eine göttliche Kraft beſonders gemacht zu werden. Oder es wäre ebenſo überflüſſig und vernunftwidrig, als wenn der Mathematiker, nachdem er das Dreieck conſtruirt hat, die Winkel deſſelben noch beſonders zwei Rechten gleich machen müßte.

Aus dem Weſen der Monade folgt, daß die Seele den Zweck (Form und Harmonie) des Körpers bildet. Nun iſt der Zweck eines Körpers in allen Theilen und Bewegungen deſſelben gegen-

wärtig und kann in keiner Weiſe davon getrennt oder als ein beſonderes Weſen gleichſam hypoſtaſirt werden. Bei dieſem Verhältniß von Seele und Körper giebt es daher kein Zwiſchengebiet, auf dem ſich ein gegenſeitiger, phyſiſcher Einfluß (Influxus) oder eine göttliche Vermittlung (Aſſiſtenz) geltend machen könnte. Seele und Körper müßten Subſtanzen ſein, damit zwiſchen ihnen ein ſolches mittleres Gebiet, ein ſolcher Spielraum für eine natürliche oder göttliche Wirkſamkeit überhaupt möglich wäre. Dieſe Subſtanzen müßten gleichartig ſein oder die Seele (der Zweck des Körpers) ein ebenſo räumliches Ding als der Körper ſelbſt, um gegenſeitig einen phyſiſchen Einfluß auszuüben; ſie müßten entgegengeſetzt ſein, um eine göttliche Dazwiſchenkunft einzuräumen und zu bedürfen. Da nun Seele und Körper überhaupt nicht Subſtanzen ſind (weder gleichartige noch entgegengeſetzte), ſo erklärt ſich Leibniz im Princip gegen die Vorſtellungsart ſowohl der Scholaſtiker und Descartes', welche den phyſiſchen Einfluß ganz oder zum Theil behaupten, als der Occaſionaliſten, welche zwiſchen Seele und Körper den Deus ex machina wirken laſſen. Den Scholaſtikern zeigt Leibniz, daß Seele und Körper in ihren Functionen vollkommen verſchieden ſeien, daß jene nach Zwecken, dieſer nach mechaniſchen Geſetzen handle, daß von der Seele die Bewegung des Körpers nicht beeinflußt werde weder in ihrer Größe noch auch, wie Descartes gemeint hatte, in ihrer Richtung. Den Occaſionaliſten zeigt er, wie Seele und Körper eine urſprüngliche Einheit bilden und darum nicht durch ein Wunder, ſondern durch ein Naturgeſetz übereinſtimmen.

2. Der Körper als Mittel der Seele.

Jetzt erſt können wir den letzten Ausdruck finden für das natürliche Verhältniß von Seele und Körper. Sind ſie der erſten

Beſtimmung nach die beiden urſprünglichen Momente in dem Weſen jeder Monade, ſo müſſen wir jetzt berichtigend und ergänzend hinzufügen, daß dieſe beiden Momente nicht ebenbürtig ſind und darum niemals coordinirt werden dürfen. Die Seele bethätigt ſich durch den Körper, und wenn auch beide von Natur gleich urſprünglich ſind, ſo ſind ſie in der Ordnung der Natur nicht von demſelben Werthe, ſondern ſie verhalten ſich wie die thätige Kraft zur leidenden oder wie der Zweck zum Mittel. Das Verhältniß von Zweck und Mittel iſt ein anderes in der Natur als in der Kunſt. In der Kunſt nämlich fallen beide auseinander als verſchiedene Dinge, die an ſich nichts mit einander gemein haben und um vereinigt zu werden, der techniſchen Kraft des Künſtlers bedürfen. Der Künſtler ſetzt ſich den Zweck; um dieſen Zweck zu verkörpern, ſucht er ſich auswärts das geeignete Mittel: ein anderes Weſen iſt der Bildhauer, dem die Idee des Herkules vorſchwebt, ein anderes der todte Stein, dem dieſe Idee fremd iſt. Erſt die Arbeit des Künſtlers, „des Meißels ſchwerer Schlag", vermag die harte Maſſe zu erweichen, das Formloſe zu geſtalten und im Marmor die künſtleriſche Idee zu verkörpern. Die Natur dagegen vereinigt in demſelben Weſen Zweck und Mittel, und mit dem Zwecke erzeugt ſie zugleich das Mittel, wodurch ſich dieſer Zweck verwirklicht. Wenn die Kunſt einen Herkules ſchaffen will, ſo muß ſie ihre Idee in ein fremdes Material einführen, und das Höchſte, das ſie erreicht, iſt ein ausdrucksvoller aber todter Körper. Wenn die Natur einen Herkules ſchaffen will, ſo erzeugt ſie zugleich mit dieſer Seele dieſen Körper und läßt die Seele in leibhaftiger Individualität ſelbſt ſich verkörpern. Eben hierin liegt im Vergleiche mit der Kunſt die Vollkommenheit der Natur, welche Leibniz ſo oft hervorhebt: daß dieſe mit dem Zweck das Mittel der Ausführung und die aus-

führende Kraft ſelbſt in jedem ihrer Weſen vereinigt. Auf dieſen Unterſchied zwiſchen Natur und Kunſt kommt Leibniz, ſo oft er von dem Weſen der Maſchinen redet. Es iſt ein unendlicher Unterſchied zwiſchen den Maſchinen, welche die Kunſt, und denen, welche die Natur hervorbringt, denn dieſe ſind ins Unendliche getheilt und bewegt, d. h. ſie ſind lebendig, während jene todt ſind. „Die Maſchinen der Natur," ſagt die Monadologie, „nämlich die lebendigen Körper, ſind noch in ihren kleinſten Theilen bis ins Unendliche Maſchinen: darin beſteht der Unterſchied zwiſchen Natur und Kunſt oder zwiſchen der göttlichen Kunſt und der menſchlichen*)." Die Kunſt überhaupt verhält ſich zu der Natur wie das Abbild zum Urbilde, wie die Nachahmung zum Prototyp, oder wie die Bildſäule des Herkules zu dieſem ſelbſt.

3. Die Monade als Entwicklung des Individuums.

In der Natur ſchließt jeder Zweck das Mittel ſeiner Verwirklichung in ſich als die ihm eingeborne Kraft; ſo ſchließt die Seele den Körper in ſich als das nothwendige Mittel ihrer Selbſtbethätigung. Aber das Mittel hat zu ſeinem Zweck eine doppelte Beziehung: es ſetzt ihn voraus als die Bedingung, von der es abhängt, und ſetzt ſich den Zweck vor als eine zu erfüllende Aufgabe, als ein zu erreichendes Ziel. So bildet die Seele den Zweck des Körpers in dem doppelten Sinne, daß ſie ihn zugleich bedingt und vollendet, daß ſie ihn zugleich möglich und wirklich

*) Mais les machines de la nature, c'est à dire les corps vivans, sont encore machines dans leurs moindres parties jusqu'à l'infini. C'est ce qui fait la différence entre la nature et l'art, c'est-à-dire entre l'art divin et le nôtre. Monadologie Nr. 64. Op. phil. pg. 710. Vgl. Syst. nouv. Nr. 10. pg. 126.

macht: als die Wirklichkeit (Vollendung) des Körpers oder als deſſen Endzweck iſt ſie Entelechie; als das Vermögen (Bedingung) des Körpers oder als der Grund, woraus die körperliche Wirkſamkeit hervorgeht, iſt ſie Anlage. Jede Seele exiſtirt zunächſt in Form der Anlage; ſie ſoll exiſtiren als wirkliche Individualität. Die Anlage iſt die eingehüllte Individualität, das Individuum iſt die entfaltete Anlage. Die Entfaltung der Anlage geſchieht auf dem Wege der Entwicklung: alſo beſteht die Kraft der Seele, ihre Selbſtbethätigung, ihr Leben darin, daß ſie ihre urſprüngliche Anlage entfaltet und erfüllt oder, was daſſelbe ſagt, daß ſie ihre Individualität entwickelt. Jede Monade iſt ein Individuum, das ſich entwickelt. Jede Entwicklung iſt durch einen Zweck beſtimmt, der in ihrem Grunde angelegt iſt, in ihrem Ziele vollendet wird und ſich in allen Zwiſchenſtufen fortſchreitend bethätigt.

Im Ganzen betrachtet, iſt jede Entwicklung zweckmäßig und muß durch Zweckbegriffe erklärt werden. Der einmüthige Zweck oder die Endurſache jeder Entwicklung iſt die Seele des Individuums. Da nun jede Seele eine beſtimmte Individualität ausmacht, dieſe und keine andere, ſo muß ſie ſich ausſchließend, alſo körperlich bethätigen, ſo muß ſie als Körperkraft handeln, und da dieſe nur mechaniſch handeln kann, ſo iſt das Seelenleben nur möglich durch einen Bewegungsproceß, der nach dem Geſetz wirkender Urſachen erklärt ſein will. Die mechaniſche Thätigkeit bildet demnach das nothwendige Mittel in der Entwicklung jedes Individuums; ſie iſt durch deren Zweck bedingt und auf dieſen Zweck gerichtet. Ohne ihn würde ſie überhaupt nicht ſtattfinden. Wenn ſie ſtattfindet, ſo muß ſie nach den Naturgeſetzen des Körpers verlaufen, und das Individuum, welches den Zweck ſeiner Seele mit der Kraft ſeines Körpers ausführt, handelt in dieſer

Rückſicht als reine Maſchine. Daher leuchtet ein, daß die körperlichen Acte der Entwicklung auf eine doppelte Weiſe erklärt werden müſſen: als körperliche Acte (Bewegungen) gehorchen ſie der Natur des Körpers und müſſen mechaniſch d. h. „per causas efficientes“ erklärt werden; als Entwicklungsacte gehorchen ſie der Natur der Seele, verfolgen ſie den Zweck, der die ganze Entwicklung beherrſcht, und müſſen mithin teleologiſch d. h. „per causas finales“ erklärt werden. Ich mache an einem Beiſpiele anſchaulich, wie die körperliche Thätigkeit des Individuums als ein nothwendiges Mittel in deſſen Entwicklung gehört und Zwecke erfüllt, wenn ſie auch nicht durch Zwecke geſchieht. Daß Cäſar den Rubicon überſchreitet, macht den entſcheidenden Wendepunkt ſeines Lebens. Niemand wird leugnen, daß dieſes Leben eine Entwicklung iſt, worin ſich die Seele eines großen Menſchen verwirklicht: ohne die Anlagen dieſer Seele ſind die Zwecke Cäſars, ohne dieſe Zwecke ſein ganzes Leben nicht zu erklären, am wenigſten der Moment, wo er an der Spitze des Heeres die Grenze Italiens überſchreitet. Roms Herrſchaft zu gewinnen iſt der Zweck, der in dieſem Augenblick ſeine Seele erfüllt, den ſich Cäſar hier auf das lebhafteſte vorſtellt, und wie er ihn entſchloſſen ergriffen hat, ſo wirft er ſich mit dem Ausrufe der Entſcheidung in den Strom. Dieſer Zweck, ſage ich, der eins iſt mit der Seele Cäſars, bildet die Endurſache, weßhalb er über den Rubicon ſchwimmt. Aber während er ſchwimmt, iſt ſeine Thätigkeit rein mechaniſch, und wenn ſein Körper nicht die zum Mechanismus des Schwimmens geſchickte Maſchine wäre, ſo würden ihm alle Zwecke der Weltherrſchaft nichts helfen; er müßte nach dem Geſetze der Schwere unterſinken. In dieſem Augenblick iſt der Welteroberer ein ſchwimmender Körper, der nach mechaniſchen Geſetzen handelt und, wenn wir ihn zum Object einer phyſikaliſchen Erklärung nehmen, nach mechaniſchen Ge-

ſetzen erklärt ſein will. Indeſſen iſt der ſchwimmende Körper und der Welteroberer doch ein und daſſelbe Individuum, und man würde ſeine bedeutungsvolle Handlung wenig verſtehen, wenn man den Cäſar im Rubicon nur als ein phyſikaliſches Object betrachten und in dem Welteroberer nichts ſehen wollte, als einen ſchwimmenden Körper. Man erkläre uns doch den ſchwimmenden Cäſar! Wer die Geſetze der mechaniſchen Bewegung nicht verſteht, der kann offenbar das Schwimmen, alſo auch den ſchwimmenden Cäſar nicht erklären. Wer nur dieſe Geſetze kennt, Alles nur aus Kräften der Materie ableiten, Alles nur im Zuſammenhange mechaniſcher Cauſalität betrachtet wiſſen will, der möge uns den Schwimmer erklären, aber niemals den Cäſar, der über den Rubicon ſchwimmt. Oder was würde man ſagen, wenn auf die Frage, warum Cäſar über den Rubicon geſchwommen ſei, jemand antworten wollte: weil er ſchwimmen konnte, weil er Arme und Beine ſo zu rühren wußte, wie es nöthig iſt, um zu ſchwimmen? Um die That Cäſars zu begreifen, muß man die Seele des Mannes und ihre Zwecke ebenſo gut einſehen, als die Natur des Körpers und ihre Geſetze. Das Beiſpiel erklärt: daß man mit dem Zweckbegriff die Cauſalität richtig vereinigen müſſe, um die Entwicklung des Individuums, d. h. die Natur der Monade vollſtändig zu erkennen.

IV.

Das Verhältniß der Endurſachen und der wirkenden Urſachen.

1. Vereinigung beider.

So löſt ſich die Frage, welche wir an die Spitze dieſer Unterſuchung geſtellt hatten. Die causae finales verhalten ſich zu den causae efficientes, wie die zweckthätige Kraft zur me-

chaniſchen Kraft, wie das Leben zur Maſchine, wie die Seele zum Körper. Dieſe Verhältniſſe ſind bei Leibniz völlig gleichbedeutend, ſo daß wir das eine durch das andre erklären können und müſſen.

Seele und Körper ſind nicht verſchiedene Weſen, ſondern die beiden urſprünglichen Kräfte jeder Monade. Wie nun Seele und Körper eine natürliche Einheit oder ein Individuum ausmachen, ſo bilden Seelenreich und Körperreich nicht verſchiedene Welten, ſondern ein Univerſum, eine Ordnung der Dinge, ſo muß man die beiden Geſichtspunkte der Endurſachen und wirkenden Urſachen richtig vereinigen, um dieſes Weltſyſtem vollſtändig zu erklären.

2. Die Art der Vereinigung.

Innerhalb des Individuums ſind aber Seele und Körper nicht einander coordinirte oder ebenbürtige Momente. Das Seelenreich darf daher dem Körperreich nicht coordinirt oder gleichgeſetzt werden. Ihr Verhältniß iſt bei Leibniz ein andres als bei Spinoza. Bei dieſem galt der Grundſatz: „ordo ideārum idem est ac ordo rerum," das Seelenreich war eines mit dem Körperreich, weil Denken und Ausdehnung im Grunde der Subſtanz eines waren, weil das Denken ebenſo wie die Ausdehnung nach bloßer Cauſalität handelte. Dagegen bei Leibniz ſind nur die Körper mechaniſch, die Seelen zweckthätig; darum muß in dem Verhältniſſe beider wohl unterſchieden werden, auf welcher Seite die Abhängigkeit von der andern ſtattfindet*).

*) Dies genüge gegen die Behauptung, welche Moſes Mendelsſohn in einem ſeiner Geſpräche (Philopon und Neophil) vertheidigt, daß nämlich Spinoza der erſte Erfinder jener präſtabilirten Harmonie geweſen ſei, wodurch Leibniz das Verhältniß von Seele und

Vielmehr ſchließt die Seele den Körper in ſich als Mittel ihrer Entwicklung, und wie jede Entwicklung nach einem beſtimmten Zwecke geſchieht, von dem ſie als Anlage ausgeht, auf den ſie als Ziel gerichtet iſt, ſo muß auch das Mittel von dieſem Geſichtspunkte abhängig gemacht und daher von dem Körper geurtheilt werden, daß die Seele die Anlage und das Ziel ſeiner Kräfte bildet.

So iſt in der Weltordnung die Körperwelt gleichſam das Mittel, wodurch ſich das Seelenreich entfaltet; ſo iſt das Seelenreich die Anlage und das Ziel der Körperwelt, die moraliſche Welt daher der letzte Zweck der natürlichen*).

In der Welterklärung bildet demnach der Zweckbegriff das urſprüngliche und umfaſſende Princip, welches den Begriff der Cauſalität in ſich ſchließt und ſich mit dieſem in die phyſikaliſche Erklärung der Dinge theilt. Der Geſichtspunkt der Teleologie iſt auf die ganze Weltordnung gerichtet, auf die Natur als Universum; der Geſichtspunkt der Cauſalität geht ausſchließlich auf die Körperwelt, auf die Natur im engern Sinne: jener iſt das metaphyſiſche, dieſer das phyſikaliſche Princip. Beide ſchließen ſich daher ſo wenig aus, daß vielmehr die Metaphyſik als Quelle der Phyſik, die zweckthätige Kraft als letzter Grund der bewegenden, als „fons mechanismi“, die causae finales als der

Körper erklärt und die er namentlich gegen Bayle zu rechtfertigen geſucht habe. Dies iſt ein Irrthum, der Spinoza eben ſo ſehr als Leibniz verkennt. Bei Spinoza iſt das Verhältniß von Denken und Ausdehnung nicht Harmonie im eigentlichen Sinne, geſchweige denn vorherbeſtimmte, und bei Leibniz verhält ſich die Seele zum Körper anders als bei Spinoza. M. Mendelsſohns ſämmtl. Werke Bd. I. S. 177 flgd. Vgl. dagegen Joh. Gottfried Herders ſämmtl. Werke Bd. VI. Gott. S. 120 flgd.

*) Vgl. Monadologie. Nr. 87. 88. Op. phil. pg. 712.

abſolute Begriff, die causae efficientes als der relative angeſehen werden müſſen. Der Zweck gilt in Rückſicht auf die wirkende Cauſalität nicht als der nebengeordnete, ſondern als der übergeordnete Begriff*).

Dies iſt das wahre Verhältniß beider, wie es im Geiſt und Buchſtaben der leibnizischen Philoſophie feſtſteht. Das Reich der Zwecke und das der wirkenden Urſachen, Seelenreich und Körperreich, die moraliſche und die natürliche Ordnung der Dinge oder, wie ſich Leibniz bisweilen ausdrückt, „Moralismus und Mechanismus" ſind nicht verſchiedene Welten, eben ſo wenig als Seele und Körper verſchiedene Weſen ſind. Sonſt hätte Leibniz niemals die Phyſik auf die Metaphyſik gründen, niemals die Zweckbegriffe auf die Natur anwenden, niemals die moraliſche Welt als den Zweck der natürlichen anſehen können. Will man dieſe Auffaſſung von dem Verhältniß zwiſchen Seele und Körper widerlegen, ſo wird man beweiſen müſſen: 1) daß nach Leibniz Seele und Körper ſich anders verhalten, als Finalurſache und wirkende Urſache, als moraliſche und natürliche Welt, 2) daß die moraliſche Welt nicht der innere Zweck der natürlichen ſei.

3. Die oberſte Geltung des Zweckbegriffs.

Gerade im Zweckbegriff entdeckt Leibniz den Coincidenzpunkt der natürlichen und moraliſchen Welt. Auf dieſe Entdeckung gründet ſich die deutſche Aufklärung. Weil der Zweck ein Naturbegriff iſt, darum läßt ſich aus natürlichen Begriffen das Reich der Zwecke, alſo Moral und Religion erklären. Darum kann dieſes Syſtem, was die frühern, namentlich die Lehre Spinoza's,

*) Ita fit, ut efficientes causae pendeant a finalibus, et spiritualia sint natura priora materialibus. Ep. ad Bierlingium Nr. II. Op. phil. pg. 678.

nicht vermocht haben, eine natürliche Moral, eine natürliche Theologie begründen und ſo die Schätze heben, welche den eigentlichen Reichthum der deutſchen Aufklärung bilden, zugleich die Tiefe und die Oberfläche dieſer philoſophiſchen Bildung des achtzehnten Jahrhunderts. In jener Abhandlung, der wir mit Vorliebe folgen (über das Weſen der Natur und die natürlichen Kräfte und Handlungen der Dinge), ſagt Leibniz: „der Zweckbegriff iſt nicht bloß zur Tugend und Frömmigkeit in der Sittenlehre und natürlichen Theologie nützlich, ſondern auch ſelbſt in der Phyſik, um deren verborgene Wahrheiten aufzufinden und zu enthüllen*)." — „Anſtatt die Zweckbegriffe auszuſchließen," ſchreibt Leibniz an Bayle, „muß man vielmehr Alles daraus in der Phyſik ableiten. Das hat ſchon Socrates im platoniſchen Phädon mit bewunderungswürdiger Weisheit bemerkt, wenn er gegen den Anaxagoras und die andern zu materialiſtiſch geſinnten Philoſophen redet, die wohl einſehen, daß es ein intelligentes Princip über der Materie geben müſſe, dieſes Princip aber in ihrer philoſophiſchen Welterklärung ſelbſt nicht zur Anwendung bringen. „„Das iſt"" (ſagt Socrates), „„als ob Jemand von mir ſagen wollte: Socrates ſitzt im Gefängniß und erwartet den Giftbecher, er iſt nicht fort zu den Böotiern oder andern Völkern, wohin er ſich hätte retten können! Warum? Weil er Knochen, Muskeln, Sehnen hat, die ſich ſo biegen können, wie es nöthig iſt, um zu ſitzen. Bei den Göttern! dieſe Knochen und Muskeln würden nicht hier ſein, wenn nicht meine Seele gutheilt hätte, daß es des Socrates würdiger ſei, zu leiden, was die Geſetze ſeines Vaterlandes befehlen**)."""

*) De ipsa natura etc. Nr. 4. Op. phil. pg. 155.

**) Extrait d'une lettre à Mr. Bayle sur un principe général utile à l'explication des loix de la nature (1687). Op. phil. pg. 106. Vgl. Lettre à l'abbé Nicaise (1697) pg. 139.

Fünftes Capitel.

Die Monade als Entwicklung.

Mit dem vollſtändigen Begriff der Monade, den wir auf genetiſchem Wege gewonnen und in der Einheit von Seele und Körper ausgemacht haben, befinden wir uns auf dem Höhepunkte der leibniziſchen Metaphyſik. Von hier aus betrachten wir das Weltſyſtem, welches aus jenem Principe nothwendig folgt. Da nämlich *jedes* Ding Monade iſt, ſo begründet der vollſtändige Begriff der Monade unmittelbar die Einſicht in die Natur und Ordnung *aller* Dinge. In folgendem Gedankengange hat ſich uns der Begriff der Monade ergeben, entwickelt, vervollſtändigt. Jeder Körper iſt vermöge ſeiner Natur Kraft, jede Kraft ein thätiges Subject, jedes Subject eine Individualität d. h. eine ſelbſtthätige und zugleich beſchränkte Subſtanz oder eine Monade. Jede Monade iſt mithin thätige und beſchränkte Kraft: die thätige Kraft, für ſich betrachtet, iſt Seele oder Lebensprincip; die beſchränkte Kraft, für ſich betrachtet, iſt oder erſcheint als Körper und zwar als kräftiger (dynamiſcher) Körper d. h. als eine von Natur getheilte und bewegte Materie oder als Maſchine. Da nun jede Monade eine untheilbare Einheit bildet, ſo müſſen in jedem Weſen Seele und Körper untrennbar vereinigt ſein, ſo muß jede Monade einen beſeelten Körper, eine lebendige Maſchine

oder eine beſtimmte Entwicklung ausmachen, deren Zweckurſache in der Seele, deren Mittelurſache (mechaniſche Urſache) im Körper beſteht.

Dies ſind die einfachen Grundſätze, aus denen ſich die geſammte leibnizſche Monadologie ergiebt: alle Dinge ſind Kräfte, alle Kräfte ſind Subſtanzen oder Monaden; jede dieſer Subſtanzen iſt ein beſeelter Körper, jeder beſeelte Körper iſt ein Individuum, welches ſich entwickelt.

I.

Die urſprünglichen Kräfte.

1. Die Ewigkeit der Naturkräfte.

Schöpfung und Vernichtung.

Wenn die Kräfte Subſtanzen ſind, was folgt daraus! Daß ſie urſprünglich beſtehen und alſo aus natürlichen Elementen weder abgeleitet noch in dieſelben jemals aufgelöſt werden können. Auf dem Wege der Natur können Subſtanzen weder entſtehen noch vergehen; denn was entſteht, muß aus gewiſſen Bedingungen hervorgehen, von denen es abhängt; aber ein abhängiges Daſein iſt nicht ſubſtanziell. Die Subſtanzen der Natur ſind ſo wenig abgeleitet und bedingt, daß ſie vielmehr die Urweſen bilden, aus denen in der Natur Alles abgeleitet, wodurch Alles bedingt werden muß. Darum ſind die wirkenden Naturkräfte oder Monaden urſprünglich und unzerſtörbar: es giebt in ihnen weder eine natürliche Entſtehung noch einen natürlichen Untergang; ſie exiſtiren im Urſprunge der Welt und beſtehen bis an deren Ende; ſie ſind daher in demſelben Maße ewig als die Welt ſelbſt. Es giebt keine natürliche Kraft und keinen natürlichen Act, der im Stande wäre, Monaden zu erzeugen oder zu vernichten. Wenn ſie dennoch entſtehen und vergehen, ſo muß

es geſchehen durch einen übernatürlichen Act, durch eine göttliche Kraft, welche die geſammte Welt (alle Monaden) hervorzubringen und zu zerſtören vermag. Nur die göttliche Kraft iſt im Stande, aus Nichts Etwas hervorzubringen, in Nichts Etwas wieder aufzulöſen. Die natürliche Kraft dagegen kann nur entwickeln, was urſprünglich in ihr enthalten iſt: ſie verändert das urſprünglich Gegebene (ihre Anlage), aber ſie vermag es weder zu erzeugen noch zu vernichten. Innerhalb der Natur giebt es nur Entwicklung; innerhalb der Entwicklung giebt es weder Schöpfung noch Vernichtung; Schöpfung und Vernichtung überſteigen daher die Geſetze der Natur und gelten in dieſem Sinne als Wunder. Es bleibe zunächſt dahingeſtellt, ob ſolche Wunder möglich ſind oder nicht, denn vorderhand ſehen wir nur, was aus den Monaden folgt, aber nicht, woraus dieſe ſelbſt folgen. Geſetzt, das Wunder ſei möglich, ſo muß es höhere Kräfte als die natürlichen geben; geſetzt, das Wunder ſei nothwendig und geſchehe nach gewiſſen Geſetzen, ſo müſſen dieſe Geſetze die natürlichen übertreffen, und es muß eine uns noch verborgene Nothwendigkeit geben, welche höher iſt als die metaphyſiſche. „Jede Subſtanz, die eine wahrhafte Einheit bildet," ſagt Leibniz in ſeinem neuen Syſteme der Natur, „kann nur durch ein Wunder anfangen und enden; daraus folgt, daß die Monaden nur durch Schöpfung (création) anfangen und nur durch Vernichtung (annihilation) enden können*)."

*) Système nouveau. Nr. 4. Op. phil. pg. 125. Vgl. Monadologie. Nr. 6. pg. 705. De origine monadum puto, me jam fixisse, omnes sine dubio perpetuas esse nec nisi creatione oriri ac non nisi annihilatione interire posse, id est, naturaliter nec oriri nec occidere, quod tantum est aggregatorum. Ep. ad Fardellam (1697). Op. phil. pg. 145.

J'accorde une existence aussi ancienne que le monde —

Weil nämlich die Subſtanzen untheilbar ſind, darum können ſie weder zuſammengeſetzt noch aufgelöſt werden. Weil in der Natur Alles durch Zuſammenſetzung entſteht und durch Auflöſung oder Trennung vergeht, darum können die Monaden in der Natur weder entſtehen noch vergehen; ſie ſind, wie ſich Leibniz in jenem Briefe an Arnauld ausdrückt, „ingénérables et incorruptibles“*).

2. Die conſtante Größe aller bewegenden Kräfte.

Das Kräftemaß. (Leibniz und Descartes.)

Wenn die Monaden ewig ſind, was folgt daraus? Daß ſie alle zugleich im Urſprunge der Welt exiſtiren, daß in Rückſicht ihrer Urſprünglichkeit keine Monade eine Priorität vor der andern hat; daß dieſe Summe des Univerſums ewig dieſelbe bleibt. Wie jede einzelne Monade ſich auch entwickle, welche Ordnung in allen ſtattfinde: es iſt unmöglich, außer durch ein Wunder, daß eine neue Monade erzeugt oder eine vorhandene vernichtet werde; daß der Weltinhalt ſich vermehre oder vermindere; daß der Inbegriff aller Dinge zunehme oder abnehme. Mithin bleibt die Summe aller in der Welt wirkenden Kräfte ewig dieſelbe, und da jede dieſer Kräfte zugleich eine körperliche oder bewegende iſt, ſo muß in Rückſicht der Körperwelt erklärt werden, daß die Summe aller bewegenden Kräfte conſtant bleibe,

à toutes monades. Lettre à Mr. Des Maizeaux. pg. 676. Omnis autem monas est inextinguibilis, neque enim substantiae simplices nisi creando vel annihilando, id est miraculose oriri aut desinere possunt. Ep. ad Bierlingium III. pg. 678.

*) Vgl. Lettre à Mr. Arnauld. pg. 107. Statuo — monades partibus carentes nec unquam naturaliter orituras aut destruendas. Ep. ad Wagnerum de vi activa corporis. Nr. III. pg. 466.

daß ſich in der Natur dieſelbe Größe der bewegenden Kraft, aber keineswegs, wie Descartes und ſeine Schüler meinen, dieſelbe Größe der Bewegung erhalte. Hier erklärt ſich jener berühmte phyſikaliſche Streit, der über das Maß der bewegenden Kräfte zwiſchen den Carteſianern und Leibniz geführt wurde. Man muß bis an den Urſprung der Bewegung zurückgehen, um den Hauptpunkt der Streitfrage und deren metaphyſiſche Bedeutung zu begreifen, welche Leibniz immer hervorhebt, ſo oft er die Sache berührt. Das Princip aller Bewegung ſei die bewegende Kraft. Descartes findet die erſte bewegende Kraft jenſeits der körperlichen Natur in Gott, Leibniz dagegen entdeckt ſie in der Natur der Körper ſelbſt. Aus dieſer Verſchiedenheit in der phyſikaliſchen Grundanſchauung erklärt ſich, daß die Naturgeſetze der Bewegung von beiden verſchieden ausgelegt werden. Bei Descartes nämlich wird jeder Körper durch fremde Kraft oder von Außen bewegt, er pflanzt dieſe Bewegung äußerlich fort, und bei jedem Zuſammenſtoße zweier Körper verliert der eine immer ſo viel von der eigenen Bewegung, als er dem andern mittheilt: darum bleibt im Ganzen die Größe der Bewegung immer dieſelbe. Dies folgt einfach aus der bloß räumlichen Natur des Körpers. Bei Leibniz dagegen iſt der Körper ſeiner Natur nach nicht bloß geometriſch, ſondern dynamiſch, nicht bloß Größe, ſondern phyſikaliſche Kraft. Darum erhält ſich die Kraft in der körperlichen Bewegung, darum iſt das Conſtante innerhalb der bewegenden Natur die Größe der Kraft oder die Summe der bewegenden Kräfte. Es handelt ſich um die Schätzung dieſer Größe. Auf dieſe einfache Frage führt ſich der Streit zurück zwiſchen Leibniz und den Carteſianern.

Die Wirkung jeder bewegenden Kraft beſteht darin, daß ſie einen Körper in Bewegung ſetzt, daß ſie eine gewiſſe Maſſe in

einer gewiſſen Zeit durch einen gewiſſen Raum forttreibt. Das Verhältniß von Raum und Zeit in der Bewegung iſt die Geſchwindigkeit. Alſo läßt ſich von jeder Kraft ſagen, daß ihre vollſtändige Wirkung oder das Maß, wodurch wir ſie ſchätzen, eine mit gewiſſer Geſchwindigkeit bewegte Maſſe ſei. Mit andern Worten, die Größe jeder bewegenden Kraft iſt gleich einem Product aus zwei Factoren, deren einer die Maſſe, deren andern die Geſchwindigkeit iſt. Es handelt ſich darum, dieſes Product zu beſtimmen. Nach Descartes iſt das Maß der bewegenden Kraft das Product der Maſſe in die einfache Geſchwindigkeit. Prüfen wir, ob dieſer Satz ſich bewährt, ob er mit den wirklichen Bewegungen in der Natur übereinſtimmt?

Wenn zwei Kräfte daſſelbe leiſten, ſo ſind ſie offenbar einander gleich, ſo müſſen auch ihre Maße gleich ſein, oder es muß nach dem Satze Descartes' das Product der Maſſe in die Geſchwindigkeit bei der einen gleich ſein dem Product der Maſſe in die Geſchwindigkeit bei der andern.

Um die Leiſtung einer Kraft rein darzuſtellen, ſetzen wir den Körper in freie Bewegung; er bewege ſich nicht durch den Stoß, ſondern aus eigener Kraft, ſei es, daß er von einer gewiſſen Höhe herabfalle oder zu einer gewiſſen Höhe emporſteige. Die Leiſtung einer ſolchen Kraft beſteht darin, daß ſie einen Körper von ſo großem Gewicht zu einer Höhe von ſo viel Fuß erhebt; ſie iſt alſo gleich dem Product der Maſſe in die Höhe. Sind dieſe Producte gleich, ſo ſind die Leiſtungen, alſo die Kräfte, gleich.

Setzen wir, daß ein Körper von vier Pfund zu einer Höhe von einem Fuß emporſteige, ſo iſt hier das Product der Maſſe in die Höhe oder die Leiſtung des Körpers gleich vier. Ein Körper von einem Pfunde leiſtet mithin daſſelbe, wenn er vier Fuß

hoch ſteigt. In beiden Fällen ſind die Producte der Maſſen in die Höhen gleich vier, alſo ſind die Kräfte gleich. Mithin müſſen nach Descartes die Producte der Maſſen in die Geſchwindigkeiten in beiden Fällen gleich ſein. Die Maſſe, welche von der erſten Kraft einen Fuß hoch gehoben wird, iſt vier; die Geſchwindigkeit, womit ſie dieſe Höhe erreicht, ſei eins: ſo iſt das Product der Maſſe in die Geſchwindigkeit gleich vier. Die Maſſe, welche von der zweiten Kraft vier Fuß hoch gehoben wird, iſt eins: wie groß muß ihre Geſchwindigkeit ſein, wenn Descartes Recht hat? Sie müßte offenbar gleich vier ſein. Nach Descartes müßte dieſelbe Kraft, die vier Pfund einen Fuß Höhe in einem Moment erreichen läßt, vier ſolcher Momente brauchen, um ein Pfund vier Fuß hoch zu heben. Oder es müßten ſich nach Descartes in der freien Bewegung der Körper die Räume wie die Zeiten verhalten. Dies aber widerſpricht dem bekannten von Galilei entdeckten Geſetze: daß ſich hier die Räume verhalten wie die Quadrate der Zeiten. Dieſelbe Kraft, welche vier Pfund einen Fuß in einem Momente hebt, wird ein Pfund vier Fuß hoch ſteigen laſſen (nicht in vier ſondern) in zwei Momenten, und in vier ſolcher Momente wird ſie den Körper ſechszehn Fuß hoch erheben. Dieſe Thatſache kann Descartes mit ſeiner Schätzung der Kräfte nicht begreifen. Er müßte ſagen: ſind die Producte der Maſſen in die Geſchwindigkeiten gleich, ſo müſſen auch die Kräfte und die Leiſtungen gleich ſein. Wenn ein Körper von vier Pfund mit der Geſchwindigkeit eins ſteigt und ein Körper von einem Pfund mit der Geſchwindigkeit vier, ſo müſſen dieſe gleichen Kräfte daſſelbe leiſten: wenn daher die erſte Kraft das viermal größere Gewicht einen Fuß hoch hebt, ſo muß die andere das viermal kleinere vier Fuß hoch heben. Aber in Wahrheit hebt ſie es (in vier Graden Geſchwindigkeit) ſechszehn Fuß hoch: alſo leiſtet ſie in der Natur

das Vierfache von dem, das sie nach Descartes leisten sollte. Die Leistung verhält sich zur Geschwindigkeit nicht, wie vier zu vier oder wie eins zu eins, sondern wie sechszehn zu vier, oder wie 4^2 zu 4 d. h. wie das Quadrat zur Wurzel. Die Leistungen verhalten sich überhaupt, wie die Quadrate der Geschwindigkeiten *). Das wahre Maß der Kräfte ist nicht das Product der Masse in die einfache Geschwindigkeit, sondern das Product der Masse in das Quadrat der Geschwindigkeit: das ist die wahre Größe der Kraft, die sich in der Welt unverändert erhält **).

Man könnte einwenden, daß diese leibnizische Formel, so einleuchtend und begründet sie sei, doch nicht ohne Ausnahme von allen Kräften, allen Bewegungen gelten dürfe, daß sie nur das Gesetz der lebendigen Kräfte, der freien Bewegungen ausdrücke und hier allein das cartesianische Gesetz siegreich widerlege. Indessen müsse das letztere nicht vollkommen umgestoßen, sondern nur eingeschränkt und durch das leibnizische mehr ergänzt, als geradezu ungültig gemacht werden. Leibniz selbst habe genau unterschieden zwischen der todten und der lebendigen Kraft, zwischen dem Körper, der nach Bewegung strebt, und dem wirklich bewegten Körper. Lebendig sei die bewegende Kraft, wenn sich der Körper wirklich bewege, wie im Fallen, Steigen, Stoßen; todt dagegen, wenn der Körper die Bewegung anstrebe oder erleide, wie im Druck, in der trägen Schwere, im Gestoßen-

*) Ainsi les actions sont comme les quarrées des vitesses. Lettre à Mr. Bayle. Op. phil. pg. 193.

**) — je trouve qu'il se conserve la même quantité de la force, tant absolue que directive et que respective, totale et partiale. Théod. Part. III. Nr. 345. pg. 604. Vgl. Lettre à Mr. Arnauld. pg. 108. Principes de la nature et de la grâce. Nr. 11. pg. 716.

werden; die lebendige Kraft iſt in thätiger Bewegung, die todte im Zuſtand der Trägheit und Ruhe. So könnte für die letztere das carteſianiſche Kräftemaß der einfachen Geſchwindigkeit gelten, für die erſte dagegen die leibniziſche Formel, wonach die Größe der Kraft dem Quadrat der Geſchwindigkeit gleichkommt.

Auf dieſe Weiſe ſuchte Kant in einer ſeiner erſten Schriften jenen carteſianiſch-leibniziſchen Streit zu ſchlichten. Er unterſchied zwiſchen dem mathematiſchen und phyſiſchen Körper; er ſetzte dieſen Unterſchied nicht in eine graduelle, ſondern qualitative Differenz d. h. in eine Eigenſchaft, die dem phyſiſchen Körper zukommt und dem mathematiſchen fehlt. Der phyſiſche Körper iſt ihm „ein Ding von ganz anderm Geſchlechte" als der mathematiſche, denn bei jenem iſt die bewegende Kraft immanent und darum lebendig, während ſie bei dieſem in einer äußern Urſache liegt. Der mathematiſche Körper wird bewegt, der phyſiſche bewegt ſich ſelbſt; oder die Bewegung des einen iſt unfrei, die des andern frei; die Kraft der unfreien Bewegung kommt der einfachen Geſchwindigkeit gleich, die der freien dem Quadrate der Geſchwindigkeit*).

Indeſſen einen ſolchen qualitativen Unterſchied zwiſchen todter und lebendiger Kraft macht Leibniz nicht. Er unterſcheidet ſie wohl, aber nicht als verſchiedene Geſchlechter, ſondern ſo, daß die todte Kraft als eine Species oder als ein beſonderer Fall der lebendigen gilt. Denn es giebt keinen Körper, dem jede eigene Kraft fehlt, es giebt in Wirklichkeit keinen rein geometriſchen Körper: dieſes Argument erhebt Leibniz im Princip gegen die

*) Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte. Hauptſt. III. §§. 115, 120, 124. [Immanuel Kants Werke, Geſammtausgabe von Hartenſtein, Bd. VIII. S. 158 flgd.] Vgl. Bd. III dieſes Werks. Buch I. Cap. IV. S. 121—125.

Lehre Descartes'. Jeder Körper ist immer bewegt, auch im Zustande der Ruhe; die bewegende Kraft ist immer lebendig, auch im Zustande der Trägheit: darum sind Bewegung und Ruhe nicht Gegensätze, sondern graduelle Differenzen. Wären sie Gegensätze, so könnte kein Uebergang von der einen zur andern stattfinden, oder dieser Uebergang müßte durch einen Sprung gemacht werden, der dem Naturgesetz widerstreitet. Also werden wir die Ruhe betrachten als unendlich kleine Bewegung, die Trägheit als unendlich kleine Thätigkeit, die todte Kraft als die lebendige Kraft im Beginn, als den ersten Grad derselben oder als ihr „Element (vis elementaris)". Nun wird das Gesetz, welches für die Bewegung als solche gilt, natürlich auch gelten müssen für die unendlich kleine Bewegung: „das Gesetz der Ruhe," sagt Leibniz, „muß angesehen werden als ein besonderer Fall (comme un cas particulier) des Gesetzes der Bewegung." Das Maß, wodurch wir die lebendige Kraft schätzen, nämlich das Quadrat der Geschwindigkeit, gilt auch für das Element der lebendigen d. i. für die todte Kraft.

Ueberhaupt müssen alle Gegensätze der Natur aufgehoben werden in dem Gesetz der continuirlichen Veränderung, und jede continuirliche Veränderung enthält den Begriff des unendlich Kleinen als ihr Element. Wenn sich Größen continuirlich verändern, wie z. B. die Curven, so geschieht diese Veränderung durch unendlich kleine Differenzen. Die continuirliche Größenveränderung führt daher nothwendig auf den Begriff des Differentials und damit auf die Differentialrechnung, von deren Erfindung wir oben gehandelt haben*). So kann z. B. die Parabel als eine Ellipse angesehen werden, worin der eine Brennpunkt

*) Vgl. oben Cap. VII. Nr. II. 3. S. 161 flgd.

unendlich weit von dem andern entfernt iſt, d. h. als eine Figur, die ſich zuletzt von der Ellipſe um eine unendlich kleine Differenz unterſcheidet; ſo iſt die Ruhe eine unendlich kleine Geſchwindigkeit oder eine unendlich langſame Bewegung; ſo die Gleichheit eine unendlich kleine Ungleichheit u. ſ. f. Mit einem Worte: die Gegenſätze der Natur verſchwinden in dem Begriff des unendlich Kleinen (unendlich kleine Differenzen). Auf dieſem Begriff beruht das Geſetz der Continuität, auf dieſem die Möglichkeit der Entwicklung*).

3. Die allgegenwärtigen Kräfte.

Weder Vacuum noch Chaos.

In den Monaden iſt alle Wirklichkeit enthalten: alle Seelen und Körper. Außer ihnen iſt nichts in der Welt. Es giebt daher keine körperliche Ausdehnung, keinen leeren Raum oder kein Vacuum in der Körperwelt.

Jeder Körper iſt von Natur Maſchine d. h. eine unendlich getheilte und bewegte Materie: mithin iſt die Materie überhaupt (da ſie nur in und durch Körper beſteht), ins Unendliche getheilt und bewegt von natürlichen, urſprünglichen Kräften. Wie es keinen leeren Raum giebt, ſo giebt es nirgends unfruchtbare, todte, formloſe Materie. Wie in der Natur kein Vacuum möglich iſt, eben ſo unmöglich iſt ein Chaos.

Jede Maſchine iſt von Natur belebt, weil jeder Körper beſeelt iſt. Es giebt weder ſeelenloſe Körper noch körperloſe Seelen. Wo Materie iſt, da iſt Körper, da iſt Bewegung und Kraft, da iſt Leben und Seele. „Jeder Theil der Materie," ſagt Leibniz in der Monadenlehre, „läßt ſich betrachten wie ein Garten

*) Extrait d'une lettre à Mr. Bayle sur un principe général utile à l'explication des loix de la nature. Op. phil. pg. 105.

voller Pflanzen, wie ein Teich voller Fische. Aber jeder Zweig der Pflanze, jedes Glied des Thieres, jeder Tropfen seiner Säfte ist wieder ein solcher Garten, wieder ein solcher Teich. Und wenn auch Erde und Luft zwischen den Pflanzen des Gartens oder das Wasser zwischen den Fischen des Teiches nicht Pflanze, nicht Fisch ist, so sind diese Zwischenreiche doch mit denselben Leben erfüllt, nur daß dieses Leben meistens zu fein ist, um unsern Sinnen wahrnehmbar zu sein. So giebt es nichts Rohes, Unfruchtbares, Todtes im Universum, kein Chaos, keine Verwirrung, außer in der verworrenen Anschauung, wie etwa ein Teich erscheint, worin man aus der Ferne das verworrene Getriebe der Fische wahrnimmt, ohne diese selbst zu unterscheiden*)."

II.

Das ursprüngliche Leben.

1. Die Individualität des beseelten Körpers.

Keine Metempsychose.

Weil jede Monade ein beseelter Körper ist, darum können die Seelen niemals getrennt von den Körpern gedacht werden noch umgekehrt die Körper getrennt von den Seelen. Diese sind ihrer Natur nach nie bloße Seelen oder reine Geister, wie bei Descartes; jene nie bloße Körper. Aber die Monade ist nicht allein ein beseelter Körper, sondern sie ist vermöge ihrer Individualität dieser beseelte Körper. Darum ist diese Seele nur mit diesem Körper vereinbar und wirklich vereinigt, und so wenig sie ohne Körper existiren kann, eben so wenig kann sie in

*) Monadologie. Nr. 67, 68, 69. pg. 710. — Toute la nature est pleine de vie. Principes de la nature et de la grâce Nr. I. pg. 714.

jedem beliebigen Körper wohnen oder etwa alle durchwandern. Es giebt daher bei Leibniz keine Metempſychoſe oder Seelenwanderung: eine Vorſtellungsweiſe, die ſich mit dem Begriff der pſychiſchen Individualität nicht verträgt. Der ſtrenge Begriff der Individualität, wie ihn Ariſtoteles und Leibniz als Entelechie gedacht und der Philoſophie zu Grunde gelegt haben, ſchließt die Seelenwanderung aus: eine Menſchenſeele kann nicht in einem Thierkörper, die Thierſeele kann nicht in einer Pflanze wohnen, eben ſo wenig als das Flötenſpiel in einem Ambos. „Was die Seelenwanderung betrifft," ſagt Leibniz in ſeinen Betrachtungen über das Princip des Lebens, „ſo bin ich weit entfernt von dieſer Lehre des Pythagoras, die einſt van Helmont der Jüngere und einige Andere wieder erneuern wollten, denn ich halte dafür, daß nicht bloß die Seele, ſondern ſogar daſſelbe Individuum fortdauert*)."

2. Der Urſprung der Seelen und Formen.

Weder Eduction noch Traduction.

Jede Seele hat daher ihren eigenthümlichen Körper, mit dem zuſammen ſie ein lebendiges Weſen ausmacht**). Wie aber entſteht das lebendige Weſen? Oder da alle lebendigen Weſen beſeelte Körper ſind, da zum Leben die Verbindung von Seele und Körper nothwendig gehört: wie kommt die Seele in den Körper? Die Frage betrifft mithin den Urſprung der Seelen, überhaupt den Urſprung der Formen, da jede Seele eine beſtimmte Form ausmacht. Hier läßt ſich eine doppelte Erklärung denken, vor-

*) Consid. sur le principe de vie. Op. phil. pg. 431.

**) Chaque monade avec un corps particulier fait une substance vivante. Principes de la nature et de la grâce. Nr. 4. pg. 714.

ausgesetzt nämlich, daß eine Ableitung der Seelen oder Formen überhaupt möglich ist. Entweder wird der Ursprung der Seele in den Körper oder in andere Seelen gesetzt, wenn man nicht etwa zu der übernatürlichen Auskunft greift, wonach die Entstehung jeder Seele eine besondere göttliche Schöpfung erfordert, so daß der von Naturkräften hervorgebrachte Körper seine Seele unmittelbar von Gott empfängt. Die natürliche Erklärungsweise hat zwei Wege: sie behauptet entweder die Theorie der Eduction, welche die Seele aus der Materie ableitet, wie etwa aus dem Marmorblock eine Figur gemacht wird, oder die der Traduction, welche die Seelen aus anderen Seelen entstehen läßt auf dem Wege der Mittheilung, die im Augenblick der Zeugung stattfindet, wie sich etwa an einem Feuer ein neues entzündet. Indessen sieht man leicht, wie beide Vorstellungsweisen unvermögend sind, den Ursprung der Seele zu erklären. Die Eduction hebt die Ursprünglichkeit der Seele auf, indem sie dieselbe aus dem Körper herleitet; die Traduction dagegen, indem sie die Entstehung der Seele aus andern Seelen ableitet, setzt voraus, was sie eben erklären sollte, nämlich das Dasein und den Ursprung der Seelen. Auch muß sie, damit aus einer Seele eine neue entstehen könne, der Seele überhaupt ein Vermögen der Mittheilung zuschreiben, welches mit dem wahren Begriffe der Individualität und Eigenthümlichkeit streitet. Wenn die Seele nicht getheilt werden kann, wie kann sie mitgetheilt werden? Wenn sie ihrem Wesen nach untheilbar ist, wie soll sie mittheilbar sein? So verfehlen beide Erklärungsweisen die wahre Natur der Seele, indem sie sich bemühen, deren Ursprung darzuthun: die Eduction verneint die Ursprünglichkeit (metaphysische Priorität) der Seele und macht aus der nothwendigen, substantiellen Form des Körpers eine zufällige und accidentelle; die Traduction setzt den Ur-

ſprung der Seele voraus und verneint deren Untheilbarkeit und Individualität, indem ſie andere daraus ableitet*).

3. Der Urſprung des Lebens.

Keine generatio aequivoca. Die Präformation.

Zuletzt gilt in dieſen und allen ähnlichen Theorien eine Vorausſetzung, welche Leibniz im Principe beſtreitet: daß nämlich überhaupt die Seele abgeleitet werden könne. Jede Seele iſt urſprünglich; ſie folgt weder aus dem Körper noch aus andern Seelen. Worin beſteht der urſprüngliche Zuſtand jeder Seele? Da die Seele niemals ohne Körper ſein kann, ſo iſt auch ihr urſprünglicher Zuſtand nicht körperlos. Da jeder beſeelte Körper lebendig iſt, ſo iſt ſchon in ihrem Urſprung die Seele eine lebendige Individualität. Mit der Seele iſt zugleich ihr Körper gegeben, alſo ein beſtimmter Lebenszuſtand, worin ſich von Anfang an jede Monade befindet. Daher iſt das Leben eben ſo urſprünglich als die Seele und kann eben ſo wenig als dieſe aus mechaniſchen Bedingungen abgeleitet werden. Wir dürfen nicht ſagen, das Urſprüngliche ſei die Seele allein, die unter gewiſſen Bedingungen, gleichviel ob natürlichen oder übernatürlichen, einen Körper annehme und auf dieſe Weiſe ins Leben trete. Wir dürfen noch weniger ſagen, das Urſprüngliche ſei der Körper allein, der unter gewiſſen Bedingungen lebendig werde oder Lebendiges aus ſich hervorgehen laſſe. Die letztere Anſicht wäre die ſogenannte „generatio aequivoca“, die das Lebendige aus dem Lebloſen, das Organiſche aus mechaniſchen und chemiſchen Kräften ableitet. Das Leben ſelbſt iſt urſprünglich.

Worin beſteht nun der urſprüngliche Lebenszuſtand jedes In-

*) Vgl. Théod. Part. I. Nr. 86—90. Considérations sur la doctrine d'un esprit universel. Op. phil. pg. 179.

dividuums? Die erſte Form der Seele, ſo erklärten wir früher, ſei die Anlage des Körpers. So exiſtirt das Individuum zuerſt in der Form der Anlage. Aber ſetzen wir hinzu, um die leibnizische Anſicht genau zu treffen, daß in dieſer elementaren Anlage das ganze Individuum bereits enthalten iſt, daß dieſe Anlage nicht etwa bloß den Körper des Individuums in ſich begreift, der erſt ſpäter, etwa im Acte der Zeugung, die Seele empfängt, ſondern daß die Anlage ſchon den beſeelten Körper ſelbſt ausmacht; daß ſie nicht etwa den formloſen Stoff bildet, woraus ein Individuum werden kann, ſondern daß ſie ſelbſt dieſes Individuum iſt. Nur iſt in ſeiner Anlage das Individuum noch nicht ausgebildet, ſondern erſt vorgebildet oder präformirt. Die Anlage iſt die Präformation des Individuums, und da die Form allemal das beſtimmte Daſein, die Exiſtenz eines Weſens ausdrückt, ſo können wir ſagen, die Anlage ſei die Präexiſtenz des Individuums. Jedes Individuum präexiſtirt in ſeiner Anlage. Eben dieſe Anlage macht ſeinen urſprünglichen Lebenszuſtand. „Die Philoſophen," ſagt Leibniz in der Monadologie, „haben ſich viele Schwierigkeiten gemacht mit dem Urſprunge der Formen, Entelechien oder Seelen. Indeſſen haben gegenwärtig genaue Unterſuchungen, angeſtellt mit Pflanzen, Inſecten und Thieren, zu dem Ergebniſſe geführt, daß die organiſchen Körper der Natur niemals aus einem Chaos oder einer Fäulniß hervorgehen, ſondern allemal aus Samen (semences), worin ohne Zweifel ſchon eine Präformation vorhanden war; ſo hat man gemuthmaßt, daß in dieſer Anlage nicht bloß der organiſche Körper vor der Zeugung exiſtirte, ſondern auch eine Seele in dieſem Körper, mit einem Worte das Individuum ſelbſt, und daß vermittelſt der Zeugung dieſes Individuum nur fähig gemacht werde zu einer großen Formumwandlung (transformation), um ein Indi-

viduum anderer Art zu werden. Man ſieht ſelbſt etwas Aehnliches außerhalb der Zeugung, wie wenn die Würmer Fliegen und die Raupen Schmetterlinge werden*)."

4. Die urſprünglichen Individuen oder Samenthiere.

Die Anlage jedes lebendigen Körpers iſt ſelbſt ein lebendiger Körper oder ein Individuum. Iſt das Individuum ein thieriſcher Organismus, ſo iſt ſeine Anlage oder der Same, aus dem es hervorgeht, ſelbſt ein Samenthier. Aus dieſen urſprünglich gegebenen Samenthieren (animaux spermatiques, animalcula spermatica) entſteht alles animaliſche Leben, auch das menſchliche. Die Samenthiere bedeuten, daß der thieriſche Same an und für ſich Organismus oder Individuum iſt, daß mithin das thieriſche Individuum nicht gezeugt, ſondern durch die Zeugung nur entwickelt oder zu weiterer Lebensentwicklung fähig gemacht wird. In dieſer Annahme, welche die Grundrichtung ſeiner Philoſophie verlangt, wurde Leibniz unterſtützt durch die Erfahrungswiſſenſchaft ſeiner Zeit, welche damals in holländiſchen Phyſiologen, namentlich Leeuwenhoek, die Exiſtenz der Samenthiere mikroſkopiſch entdeckte. Damit verbindet ſich die andere Hypotheſe, daß vermittelſt der Zeugung einige dieſer Samenthiere nicht bloß zu weiterer, ſondern zugleich zu höherer Lebensentwicklung disponirt und auf dieſem Wege in eine höhere Ordnung der lebendigen Weſen eingeführt werden. „Die Thiere," heißt es in der Monadologie, „deren einige ſich zu der Stufe der höchſten Individuen vermöge der Zeugung erheben, können ſpermatiſch genannt werden, aber diejenigen unter ihnen, welche in ihrer Art bleiben, und das iſt der größte Theil, werden geboren,

*) Monadologie. Nr. 74. Op. phil. pg. 711. Considérations sur la doctrine d'un esprit universel. pg. 179.

vervielfältigt und aufgelöst, wie die großen Thiere, und es ist nur eine kleine Zahl Auserwählter, die einen höhern Schauplatz betreten *)."

Unter diesem Gesichtspunkt will Leibniz auch die Entstehung des Menschen betrachtet wissen. „So sollte ich meinen," sagt er in der Theodicee, „daß die Seelen, welche eines Tages menschliche Seelen sein werden, im Samen, wie jene der andern Gattungen, dagewesen sind, daß sie in den Voreltern bis auf Adam, also seit dem Anfang der Dinge immer in der Form organisirter Körper existirt haben: eine Ansicht, worin, wie es scheint, Swammerdam, Malebranche, Bayle, Pitcarne, Hartsoeker und viele andere gelehrte Männer mit mir übereinstimmen. Auch diese Ansicht ist zur Genüge bestätigt durch die mikroskopischen Beobachtungen Leeuwenhoek's und anderer tüchtiger Naturforscher **)."

III.

Der ewige Lebensproceß.

1. Metamorphose. (Präformation und Transformation.)

Das Individuum ist in seinem elementaren Zustande Anlage. Darum besteht alles individuelle Leben in einer Entfaltung der Anlage oder in deren Entwicklung (développement). Da nun die ursprüngliche Anlage, wie sich gezeigt hat, die Präformation des Individuums oder dessen erste Form ausmacht, so kann alle weitere Entwicklung nichts anderes sein als Formumwandlung oder Transformation. Die Seele wandert nicht von einem Körper in den andern, sondern sie verwandelt ihren eigenen Körper

*) Monadologie. Nr. 78. Op. phil. pg. 711.

**) Théod. Part. I. Nr. 91. Op. phil. pg. 527.

und bleibt in dieſer Verwandlung ewig daſſelbe Individuum, ſo wie in allen Stufen einer Entwicklung deren Subject daſſelbe eine Weſen bleibt. Leibniz verneint die Transmigration der Seele und behauptet die Transformation des Körpers; er verneint die Metempſychoſe und behauptet die Metamorphoſe: jede Monade iſt Leben, jedes Leben iſt Entwicklung, jede Entwicklung iſt Transformation oder Metamorphoſe. Nun iſt jeder Körper vermöge ſeiner inwohnenden Kraft immer bewegt, alſo in einer fortwährenden Veränderung begriffen: er gleicht, um in dem leibnizischen Bilde zu reden, dem Schiffe des Theſeus, welches die Athener immer von Neuem wieder ausbeſſern*). „Die Körper," ſagt die Monadologie mit einem bildlichen Ausdrucke, der an Heraklit erinnert, „ſind in beſtändigem Fluſſe, wie die Bäche; unabläſſig wechſeln ihre Theile, indem die einen kommen und die andern gehen**)."

Die Entwicklung des lebendigen Individuums oder die Transformation iſt daher eine fortwährende Metamorphoſe des Körpers. Aber in der körperlichen Natur giebt es nur mechaniſche Kräfte und darum auch nur mechaniſche Veränderungen, die keine anderen ſein können als die Ausdehnung und Zuſammenziehung des Körpers, die Vermehrung und Verminderung ſeiner Theile, die Bildung und Auflöſung ſeiner Geſtalten. In dieſem unaufhörlichen Wechſel beſteht das körperliche Leben, und wie jede beſtimmte Geſtalt, jede Lebensform gebunden iſt an ein gewiſſes Maß der Ausdehnung und Größe, an eine gewiſſe Summe der Theile, ſo iſt mit der beſtändigen Vermehrung und Verminderung derſelben in dem körperlichen Daſein auch noth-

*) Ep. ad Wagnerum de vi act. corp. Nr. IV. Op. phil. pg. 466.

**) Monadologie. Nr. 71. pg. 711.

wendig ein beſtändiger Formwechſel oder eine fortwährende Metamorphoſe gegeben.

2. Geburt und Tod.

Jede beſtimmte Geſtalt oder Lebensform bewegt ſich mithin zwiſchen gewiſſen Grenzen. Den Moment, wo ſie erſcheint, nennen wir Geburt, den andern, wo ſie verſchwindet, Tod. Die Geburt iſt alſo nicht der Urſprung des Individuums und der Tod nicht die Vernichtung deſſelben, ſondern beide ſind gewiſſe Erſcheinungsformen in der Entwicklung des urſprünglich und ewig Lebendigen; ſie ſind nicht abſolute, ſondern relative Lebensgrenzen, nicht Schranken, ſondern nur Wendepunkte oder Epochen in der Metamorphoſe des Individuums. Was wir Geburt nennen, beſteht darin, daß ſich das lebendige Individuum ausdehnt, vermehrt, eine neue Geſtalt annimmt; was wir Tod nennen, beſteht darin, daß ſich das Individuum zuſammenzieht, vermindert, die vorhandene Geſtalt ablegt und eine neue bildet. So ſind Geburt und Tod nur Formwechſel im Leben des Individuums, und weil mit jeder neuen Form eine alte verſchwindet, ſo iſt jede Geburt zugleich Tod, jeder Tod zugleich Geburt: die Geburt eines Individuums gleicht der Raupe, die ſich in den Schmetterling verwandelt, der Tod dem Schmetterlinge, der ſich zur Raupe verpuppt. Geburt iſt Entfaltung (evolutio), Tod iſt Verpuppung (involutio). Entfaltung iſt Vermehrung (augmentation, accroissement), Verpuppung iſt Verminderung (diminution). Und das Leben ſelbſt macht den ſtetigen Fortgang von einer Form zur andern. „So wechſelt die Seele," ſagt die Monadologie, „nur allmählich und ſtufenweiſe den Körper, ſo daß ſie niemals mit einem Schlage aller ihrer Organe beraubt iſt; es giebt in den Thieren häufig Metamorphoſe, aber niemals Metempſychoſe

oder Seelenwanderung: es giebt auch keine völlig abgesonderten Seelen noch körperlose Genien." „Daher findet sich im strengen Sinne des Worts weder eine vollständige Zeugung (génération entière) noch ein vollkommener Tod (mort parfaite), der in einer Trennung des Körpers von der Seele bestehen würde. Was wir Erzeugungen nennen, das sind Entwicklungen und Vermehrungen; was wir Tod nennen, das sind Verpuppungen und Verminderungen*)."

Und in Uebereinstimmung mit diesen Begriffen erklärt Leibniz in seinem neuen System der Natur, jenem ersten wissenschaftlichen Grundriß seiner Philosophie: „es giebt keine Seelenwanderung; hier kommen mir die Swammerdam, Malpighi, Leeuwenhoek, die vortrefflichsten Naturforscher unseres Zeitalters, mit ihrer Transformationstheorie zu Hülfe und unterstützen meine Behauptung, daß die Thiere und alle lebendige Wesen ihr Dasein nicht beginnen, wann wir meinen; daß vielmehr ihre sichtbare Entstehung nur eine Entwicklung oder eine Art Vermehrung ist." „Und weil es keine erste Geburt, keine völlig neue Erzeugung des Individuums giebt, so folgt, daß auch keine letzte Auflösung, kein völliger Tod im strengen Sinne des Worts, also statt der Seelenwanderung nur die Umwandlung eines und desselben Individuums stattfindet, je nachdem die Organe verschieden entfaltet und mehr oder weniger entwickelt sind." „Ich habe mit

*) Monadologie. Nr. 72, 73. Op. phil. pg. 711. — La mort, comme la génération, n'est que la transformation du même animal, qui est tantôt augmenté et tantôt diminué. Consid. sur le pr. de vie. pg. 431. — Nec aliud esse mortem, quam involutionem diminutivam, quemadmodum generationem esse evolutionem augmentativam, jam multis viris doctis placet. Ep. de reb. phil. ad Hoffmannum. pg. 161. Comm. de anima brutorum. Nr. XI. pg. 464.

Vergnügen bemerkt, daß ſchon im Alterthum der Autor jenes Werks von der Lebensordnung, welches man dem Hippokrates zuſchreibt, etwas von dieſer Wahrheit eingeſehen, da er ausdrücklich erklärt hat, daß die Thiere weder geboren werden noch ſterben und die Weſen, von denen man meint, daß ſie entſtehen und vergehen, nur erſcheinen und verſchwinden. Das war nach Ariſtoteles auch die Anſicht von Parmenides und Meliſſus. Denn die Alten waren gründlicher als man glaubt*)."

3. Das unſterbliche Leben.

Natürliche und moraliſche Unſterblichkeit.

Hieraus ergiebt ſich als eine ſelbſtverſtändliche Folgerung, daß bei Leibniz jedes Individuum unſterblich iſt, aber in einem andern als dem gewöhnlichen Sinne. Im gewöhnlichen Sinne nämlich gilt die Unſterblichkeit nur von der Seele und nicht vom Körper; die Seele ſoll nach ihrer Trennung vom Körper fortleben und für ſich ein körperloſes und eben darum unſterbliches Daſein führen. Aber eine ſolche Trennung iſt nach leibnizſchen Grundſätzen überhaupt unmöglich, und der Körper, weil er ſich niemals von der Seele ſcheidet, gilt für ebenſo unſterblich als dieſe**). Oder mit andern Worten, welche deutlicher den Unter-

*) Syst. nouv. Nr. 6 — 9. Op. phil. pg. 125, 126. — Ainsi, non seulement les âmes, mais encore les animaux sont ingénérables et impérissables: ils ne sont que développés, enveloppés, revêtus, dépouillés, transformés, les âmes ne quittent jamais tout leur corps et ne passent point d'un corps dans un autre corps, qui leur soit entièrement nouveau. Il n'y a donc point de métempsychose, mais il y a métamorphose. Princ. de la nature et de la grâce. Nr. 6. pg. 716.

**) Non tantum anima, sed et animal interitus expers. Ep. de reb. phil. ad Fr. Hoffmannum. pg. 161.

ſchied bezeichnen zwiſchen den leibniziſchen und den herkömmlichen, namentlich theologiſchen Unſterblichkeitsbegriffen: dieſe erklären das Individuum für unſterblich, obgleich es ſtirbt; die Monadenlehre dagegen erklärt es für unſterblich, weil es nicht ſtirbt. Dort gilt die Unſterblichkeit als eine Ausnahme von den Naturgeſetzen, hier als eine nothwendige Folge derſelben: Leibniz behauptet eine natürliche Unſterblichkeit, weil er den natürlichen Tod leugnet nach jenem Worte, welches ein römiſcher Dichter dem Pythagoras in den Mund legt „morte carent animae;“ die andern lehren eine moraliſche Unſterblichkeit trotz des natürlichen Todes, den ſie als eine zweifelloſe Thatſache vorausſetzen. In der gewöhnlichen Vorſtellungsweiſe wird die Unſterblichkeit als ein Vorzug des Menſchen betrachtet, während ſie Leibniz jedem lebendigen Körper zuſchreibt. Nur ſofern der Menſch ſich von den andern Weſen der Natur unterſcheidet, iſt auch ſeine Unſterblichkeit von der bloß animaliſchen unterſchieden. Dieſen Unterſchied überſieht Leibniz ſo wenig, daß er ihn vielmehr in ſeinen Unſterblichkeitsbegriffen immer ausdrücklich hervorhebt. Da nämlich die menſchliche Seele ſich ihrer ſelbſt bewußt iſt und das Vermögen in ſich ſchließt, nach bewußten Abſichten zu handeln, ſo iſt das menſchliche Individuum im Unterſchiede von dem thieriſchen eine Perſon oder ein moraliſches Weſen*). Die natürliche Unſterblichkeit des menſchlichen Individuums iſt darum zugleich eine perſönliche oder moraliſche Unſterblichkeit: jene geht nur auf das Individuum, dieſe auf die Perſon. Als Individuum iſt der Menſch unſterblich, wie das Thier und wie jeder andere lebendige Körper; als Perſon iſt er es in einem höhern Sinne. So kommt

*) Nempe animae semper manent substantiae, mentes vero semper personae. Ep. ad Fr. Hoffmannum. Op. phil. pg. 161.

Leibniz, was die persönliche Unsterblichkeit des Menschen betrifft, mit der Religionslehre überein; nur liegt die große Differenz beider darin, daß nach theologischen Begriffen jener Unsterblichkeit der natürliche Tod, dagegen nach leibnizischen die natürliche Unsterblichkeit vorausgesetzt wird. Wäre der Mensch nicht im natürlichen Sinne unsterblich, so wäre auch im moralischen Sinne die Unsterblichkeit nicht möglich. Aber dieser Unterschied in den Grundbegriffen hindert nicht, ja bewirkt vielmehr, daß Leibniz die persönliche Unsterblichkeit des Menschen strenger und folgerichtiger behandelt, als es bei vielen Theologen der Fall ist, daß er mehr als diese mit den religiösen Vorstellungen, mit den biblisch-christlichen Lehren übereinkommt und deren Bedeutung tiefer zu begründen, genauer zu rechtfertigen versteht. Eben darum, weil bei ihm die persönliche Unsterblichkeit im genauen Sinne des Worts eine individuelle ist, während die religiöse Einbildung gewöhnlicher Art sich gern in die Vorstellungen von reinen Seelen und ätherischen Körpern verliert.

Wenn nämlich die moralische Unsterblichkeit auf der natürlichen beruht, so besteht das natürliche Individuum fort als dieser so bestimmte Charakter, und es ist schlechterdings unmöglich, daß vollkommen vertilgt werde, was in diesem Individuum einmal geschehen ist. Mit der Schuld, in die jeder Mensch nothwendig geräth, bleibt auch das Schuldbewußtsein, und wie dieses immer einen Zustand innerer Qual oder Strafe in sich schließt, so giebt es eine ewige Dauer der Strafen. Natürlich muß die Strafe ewig sein, wenn es die Schuld ist; die Schuld muß ewig sein, wenn es das (schuldige) Individuum ist. Mußte Leibniz das letztere behaupten nach den strengsten Grundsätzen seiner Philosophie, so konnte er nicht umhin, die Ewigkeit der Höllenstrafen zu lehren und in diesem Punkte die altherkömmlichen Religions-

begriffe, wenn auch nicht dem Buchſtaben nach zu theilen, ſo doch dem Geiſte nach zu vertheidigen. So iſt der wahre Gedanke der ewigen Strafen von Leibniz in der Vorrede zur Schrift des Sonerus (gegen die Ewigkeit der Strafen) und in der Theodicee behauptet, und ebenſo iſt bei Gelegenheit jener Vorrede Leibniz von Leſſing vertheidigt worden. „Ich muß zuvörderſt," ſagt Leſſing, „jene eſoteriſche, große Wahrheit ſelbſt anzeigen, in deren Rückſicht Leibniz der gemeinen Lehre von der ewigen Verdammniß das Wort zu reden zuträglich fand. Und welche kann es anders ſein als der fruchtbare Satz, daß in der Welt nichts inſuliret, nichts ohne Folgen, ohne ewige Folgen iſt? Wenn daher nun keine Sünde ohne Folgen ſein kann, und dieſe Folgen die Strafen der Sünde ſind, wie können dieſe Strafen anders als ewig dauern? Wie können dieſe Folgen jemals Folgen zu haben aufhören? — Genug, daß jede Verzögerung auf dem Wege zur Vollkommenheit in alle Ewigkeit nicht einzubringen iſt und ſich alſo in alle Ewigkeit durch ſich ſelbſt beſtraft. Denn nun auch angenommen, daß das höchſte Weſen durchaus nicht anders ſtrafen kann als zur Beſſerung des Beſtraften; angenommen, daß die Beſſerung über lang oder kurz die nothwendige Folge der Strafe ſei: iſt es ſchon ausgemacht, ob überhaupt die Strafe anders beſſern kann als dadurch, daß ſie ewig dauert? Will man ſagen: „„allerdings, durch die lebhafte Erinnerung, welche ſie von ſich zurückläßt?"" Als ob dieſe lebhafte Erinnerung nicht auch Strafe wäre*)?"

*) Leſſings ſämmtl. Schriften. (Lachmann'ſche Ausgabe.) Bd. IX. „Leibniz von den ewigen Strafen". Nr. VIII. und IX. S. 167, 169. Leſſing berührt dieſes Thema bei der Herausgabe einer von Leibniz verfaßten Vorrede zu der Schrift des E. Soner: „Demonstratio

Bei dieſer Gelegenheit, wo Leſſing näher eingeht auf Leibnizens „große Art zu denken", machen wir die wichtige Bemerkung, daß auch er jenen Unterſchied des Exoteriſchen und Eſoteriſchen in der Lehrart der leibniziſchen Philoſophie erblickt und ganz in unſerm Sinne aufgefaßt hat. Was Leſſing darüber in Rückſicht der Lehre von der ewigen Verdammniß ſagt, kann für eine treffende Charakteriſtik der leibniziſchen Denkweiſe überhaupt gelten. Die Stelle lautet: „ich gebe es zu, daß Leibniz die Lehre von der ewigen Verdammung ſehr exoteriſch behandelt hat, und daß er ſich eſoteriſch ganz anders darüber ausgedrückt haben würde. Allein ich wollte nur nicht, daß man dabei etwas mehr als Verſchiedenheit der Lehrart zu ſehen glaubte. Ich wollte nur nicht, daß man ihn gerade zu beſchuldigte, er ſei in Anſehung der Lehre ſelbſt mit ſich nicht einig geweſen, indem er ſie öffentlich mit den Worten bekannt, heimlich und im Grunde aber geleugnet hätte. Denn das wäre ein wenig zu arg und ließe ſich ſchlechterdings mit keiner didaktiſchen Politik, mit keiner Begierde Allen Alles zu werden entſchuldigen. Vielmehr bin ich überzeugt und glaube es erweiſen zu können, daß ſich Leibniz nur darum die gemeine Lehre von der Verdammung nach allen ihren exoteriſchen Gründen gefallen laſſen, ja gar ſie lieber noch mit neuen beſtärkt hätte: weil er erkannte, daß ſie mit einer großen Wahrheit ſeiner eſoteriſchen Philoſophie mehr übereinſtimme, als die gegenſeitige Lehre. Freilich nahm er ſie nicht in dem rohen und wüſten Begriff, in dem ſie ſo mancher Theologe nimmt. Aber er fand, daß ſelbſt in dieſem rohen und wüſten Begriff noch mehr Wahres liege, als in den eben ſo rohen und wüſten Begriffen der ſchwärmeriſchen Vertheidiger der Wiederbringung: und

theologica de injustitia aeternarum poenarum". Vgl. Théod. part. II. Nr. 133. Op. phil. pg. 542, 43.

nur das bewog ihn, mit den Orthodoxen lieber der Sache ein wenig zu viel zu thun als mit den letztern zu wenig." — „Leibniz nahm bei seiner Untersuchung der Wahrheit nie Rücksicht auf angenommene Meinungen, aber in der festen Ueberzeugung, daß keine Meinung angenommen sein könne, die nicht von einer gewissen Seite, in einem gewissen Verstande wahr sei, hatte er wohl oft die Gefälligkeit, diese Meinung so lange zu wenden und zu drehen, bis es ihm gelang, diese gewisse Seite sichtbar, diesen gewissen Verstand begreiflich zu machen. Er schlug aus Kiesel Feuer; aber er verbag sein Feuer nicht in Kiesel. — Er that damit nichts mehr und nichts weniger, als was alle alte Philosophen in ihrem exoterischen Vortrage zu thun pflegten. Er beobachtete eine Klugheit für die freilich unsere neuesten Philosophen viel zu weise geworden sind. Er setzte willig sein System bei Seite uud suchte einen jeden auf demjenigen Wege zur Wahrheit zu führen, auf welchem er ihn fand*)."

Unsterblich also in der weiteren natürlichen Bedeutung sind nach Leibniz alle lebendige Wesen, im engern moralischen Sinn nur die persönlichen. Will man, wie es die theologischen Begriffe verlangen, die Unsterblichkeit nur in diesem letzten ausschließenden Verstande gelten lassen, so muß man (jenen Vorstellungen zu Liebe) die beiden Stufen der Unsterblichkeit mit Leibniz so unterscheiden, daß die eine Unvergänglichkeit (indefectibilitas), die andere Unsterblichkeit (immortalitas) genannt wird. Unvergänglich ist alles physische Leben, das thierische wie das menschliche; unsterblich ist alles persönliche Leben, also das menschliche im Unterschiede vom thierischen. Diese Unterscheidung hält Leibniz besonders den Carteſianern entgegen, die mit

*) Vgl. oben Erstes Buch. Cap. I. Nr. IV. 2. S. 34 flgd. Zweites Buch. Cap. IV. S. 387.

Hülfe der Unſterblichkeit ihren Begriff des Lebens zu ſtützen, den ſeinigen zu entkräften ſuchten. Sie halten die Thiere für ſeelenloſe Körper oder für bloße Maſchinen; denn, ſo ſagen die Carteſianer, wären die Thiere beſeelt, ſo müßten ſie unvergänglich und unſterblich ſein, und eine ſolche Behauptung wäre doch offenbar höchſt ungereimt und vernunftwidrig. „Nicht ſo vernunftwidrig, wie es den Carteſianern ſcheint," entgegnet Leibniz, „wenn man nur den richtigen Unterſchied macht zwiſchen der Unvergänglichkeit der thieriſchen und der Unſterblichkeit der menſchlichen Seelen*)."

4. Leben = Entwicklung. Begriff der Entwicklung.

Die Monaden ſind urſprünglich und darum ewig. Sie ſind ihrem Urſprunge nach beſeelte Körper oder lebendige Weſen: darum iſt ihr Leben unzerſtörbar, unvergänglich, unſterblich. Da nun alles Leben durch Entwicklung ſtattfindet, ſo iſt innerhalb der Grenzen der Natur, d. h. von der Weltſchöpfung bis zur Weltvernichtung, jede Monade in einer beſtändigen Entwicklung begriffen. Und aus dieſem Principe der Entwicklung, dem höchſten der leibnizianiſchen Metaphyſik, muß die Ordnung der Dinge hergeleitet werden.

Das Subject jeder Entwicklung durchläuft eine Reihenfolge

*) Commentatio de anima brutorum. Nr. VII. Op. phil. pg. 464. Mais cette conservation de la personnalité n'a point lieu dans l'âme des bêtes: c'est pour quoi j'aime mieux dire qu'elles sont impérissables, que de les appeller immortelles. Théod. Part. I. Nr 89. pg. 527. Hinc brutorum animae personam non habent, et proinde solus ex notis nobis animalibus homo habet personae immortalitatem, quippe quae in conscientiae sui conservatione consistit, capacemque poenae et praemii reddit. Ep. VII. ad Des Bosses. pg. 441.

verſchiedener Zuſtände. Von jeder Entwicklung gilt daher als die erſte und einfachſte Beſtimmung, daß ſie Veränderung iſt und zwar eine ſolche Veränderung, in welcher die Zuſtände nicht bloß auf einander folgen, ſondern jeder aus dem nächſt früheren hervorgeht, ſo daß von dem einen zum andern kein Sprung, ſondern ein allmählicher, vermittelter Uebergang ſtattfindet. In dieſem Fortgange giebt es weder Stillſtand noch Sprünge: er bildet daher eine beſtändige und ununterbrochene, alſo ſtetige oder continuirliche Veränderung. Aber auch damit iſt der Begriff der Entwicklung noch nicht erſchöpft, denn es giebt Veränderungen, die wohl ſtetig ſind und doch keine Entwicklung ausmachen, wie z. B. der beſtändige Wechſel der Tages- und Jahreszeiten. Hier verändern ſich nur gewiſſe Beſchaffenheiten, wie Licht und Schatten, Wärme und Kälte; in einer Entwicklung dagegen verändert ſich nicht bloß eine Beſchaffenheit, ſondern ein Individuum. Entwicklung iſt daher die ſtetige Veränderung eines Individuums. Soll der Begriff der Entwicklung durch den der Veränderung ausgedrückt werden, ſo müſſen wir dieſe Veränderung näher ſo beſtimmen, daß ſie in ihrem Verlaufe continuirlich, in ihrem Charakter individuell iſt. Die Veränderung erklärt nur, daß Etwas ein Anderes wird (changement). Die continuirliche Veränderung giebt die nähere Erklärung, daß dieſes Anderswerden einen ſtetigen, ununterbrochenen Proceß ausmacht oder daß in keinem Momente die Veränderung aufhört (changement continuel). Endlich die Entwicklung erklärt, daß dieſer ſtetige Proceß der Veränderung in einem lebendigen Weſen oder einem Individuum ſtattfindet, daß alle ihre verſchiedenen Zuſtände aus der Natur dieſes Individuums als aus ihrer innern und einmüthigen Urſache folgen, daß die Veränderung mithin nach eigener Geſetzmäßigkeit geſchieht und daß

die eigenthümliche Natur des Individuums den besondern Inhalt, gleichsam das Detail des ganzen Processes ausmacht („il faut qu'il y ait un détail de ce qui se change").

Ebendenselben Gang der Begriffe nimmt die Monadologie in ihren Lehrsätzen von dem natürlichen Verlauf der Monade. Sie beginnt mit der bloßen Veränderung und bestimmt die Veränderung einer Monade durch die Continuität, durch die innere Gesetzmäßigkeit oder Autonomie, durch den individuellen Charakter. „Ich behaupte als ausgemachte Wahrheit," sagt Leibniz, „daß alle Dinge der Veränderung unterworfen sind, also auch die Monade, und daß in jeder Monade diese Veränderung continuirlich geschieht; daraus folgt, daß die natürlichen Veränderungen der Monade aus einem inwohnenden Principe (principe interne) hervorgehen, da von Außen her auf die Natur einer Monade nicht eingewirkt werden kann. Indessen muß außer dem Principe der Veränderung auch ein besonderes Subject der Veränderung (un détail de ce qui se change) gegeben sein, und eben dieses besondere Subject, dieses Detail macht so zu sagen die Specification und die Verschiedenheit der einfachen Substanzen *)."

*) Monadologie Nr. 10—12. Op. phil. pg. 705, 706. Ich finde nicht, daß der Ausdruck „detail de ce qui se change" dunkel sei. Er sagt mehr als autonome Veränderung, und man darf ihn nicht übersetzen durch „besondere Veränderungen". Denn „ce qui se change" heißt nicht Veränderung, sondern dasjenige, das sich verändert, oder Subject der Veränderung. Mithin ist „détail de ce qui se change" der besondere Inhalt dieses Subjects oder die ursprüngliche Eigenthümlichkeit jeder Monade, die sich als solche von allen übrigen unterscheidet. Der Ausdruck bezeichnet mithin das veränderliche Individuum oder das Individuum, welches sich entwickelt und dadurch eine Menge verschiedener Zustände in sich vereinigt. Daß Leibniz selbst sie

Die ganze Auseinanderſetzung können wir in die einfache Formel zuſammenfaſſen, worin Leibniz in dem erſten (brieflichen) Entwurfe ſeines Syſtems das Princip der Entwicklung aufgeſtellt hat. Da nämlich Alles, das aus der Monade folgt, Kraftäußerung oder Handlung iſt, ſo bilden die verſchiedenen Formen ihrer Veränderung eine Reihe von Handlungen oder eine „series operationum“. Dieſe Handlungen ſind in einem genauen Zuſammenhange miteinander verknüpft, ſo daß jede von ihnen aus der nächſt früheren hervorgeht und alle mithin eine ſtetige Folge oder eine „continuatio seriei operationum“ ausmachen. Und wie alle dieſe Handlungen aus der Monade ſelbſt hervorgehen, ſo bildet das Individuum kraft ſeiner urſprünglichen Natur die Ordnung aller ſeiner Handlungen und das Geſetz ihrer ſtetigen Folge. Ein Weſen iſt eigener Natur, wenn die Geſetze ſeiner Handlungen aus ihm ſelbſt folgen. Eine ſolche geſetzmäßige Reihenfolge von Handlungen iſt Entwicklung. Dieſen Begriff giebt Leibniz, wenn er ſagt: „jede Monade enthält in ihrer Natur das Geſetz der ſtetigen Reihenfolge ihrer Handlungen (legem continuationis seriei suarum operationum), ſie enthält in ſich ihre Vergangenheit und ihre Zukunft*).“

In dem Verlauf einer Entwicklung iſt jede Erſcheinungsform

nen Ausdruck ſo verſtanden wiſſen will, erklärt deutlich genug die Monadologie in dem unmittelbar darauf folgenden Satze: „dieſes Detail muß in der Einheit oder in dem Einfachen eine Vielheit einſchließen (ce détail doit envelopper une multitude dans l'unité ou dans le simple.“ Monad. Nr. 13). Vgl. Leibniz' Monadologie. Von Rob. Zimmermann. S. 13 und 47.

*) Que chacune de ces substances contient dans sa nature legem continuationis seriei suarum operationum et tout ce qui lui est arrivé et arrivera. Lettre à Mr. Arnauld. Op. phil. pg. 107.

oder Stufe das Ergebniß aller früheren und die Urſache aller künftigen: ſie enthält die einen als aufgehobene Momente und die andern als zu entfaltende Keime, als zu erfüllende Anlagen. So iſt in jedem Punkte der Entwicklung, in jeder Lebensform der Monade die ganze Entwicklungsgeſchichte des Individuums eingeſchloſſen: als vollendete Wirklichkeit, ſo weit ſie vergangen iſt, und als Anlage, ſo weit ſie bevorſteht. In jeder Entwicklungsſtufe iſt die geſammte Vergangenheit transformirt, die geſammte Zukunft präformirt, und die Gegenwart ſelbſt, worin ſich die Monade befindet, iſt das Erzeugniß ihrer Vergangenheit und die Erzeugerin ihrer Zukunft. „Wie jeder gegenwärtige Zuſtand einer Monade die natürliche Folge ihrer Vergangenheit iſt, ſo iſt die Gegenwart ſchwanger mit der Zukunft*)."

5. Entwicklung = Vorſtellung.

Jede Entwicklung bildet mithin eine unendliche Reihe verſchiedener Zuſtände, die in jedem Moment einer einfachen Einheit gleichkommt, die insgeſammt ein einziges Individuum ausmacht, welches alle jene verſchiedenen Zuſtände aus ſich erzeugt und deren geſetzmäßige Reihenfolge durchwandert, indem es fortwährend daſſelbe Weſen bleibt. Das Individuum iſt von dieſen verſchiedenen Zuſtänden nicht die Summe, ſondern das Subject, nicht die arithmetiſche, ſondern die metaphyſiſche d. h. untheilbare Einheit. Alſo darin beſteht zuletzt der Begriff der Entwicklung

*) Et comme tout présent état d'une substance simple est naturellement une suite de son état précedent, tellement que le présent y est gros de l'avenir. Monad. Nr. 22. Op. phil. pg. 706. — On peut dire, qu'en elle, comme par-tout ailleurs, le présent est gros de l'avenir. Répl. aux réfl. de Bayle. Op. phil. pg. 187.

daß eine untheilbare Einheit unendliche Mannigfaltigkeit in ſich ſchließt. Aber das Mannigfaltige kann in der einfachen Einheit nicht „materialiter", ſondern nur „idealiter" oder als Vorſtellung enthalten ſein. Wir ſagten früher, daß in der urſprünglichen Natur des Individuums die geſammte Entwicklung präformirt oder vorgebildet ſei: dieſe Vorbildung iſt Vorſtellung, und die Kraft, welche jeder Entwicklung als thätiges Princip zu Grunde liegt, iſt daher die Kraft der Vorſtellung, die unter allen Kräften allein im Stande iſt, in der Einheit die Vielheit auszudrücken (multorum in uno expressio)*). Wenn wir überhaupt jeden Zuſtand der Monade als Kraftäußerung oder Handlung betrachten, ſo muß natürlich auch der Zuſtand der Präformation als Thätigkeit, als Ausdruck urſprünglicher Kraft angeſehen werden. Im Zuſtande der Präformation iſt präſent, was die Entwicklung in einer Reihenfolge von Stufen verwirklicht: alſo iſt die Kraft, die jenen Zuſtand begründet, eine ſolche, welche präſent macht, d. i. vis repraesentativa oder Vorſtellung. Wir verſtehen daher unter Vorſtellung die Kraft der Entwicklung, und es leuchtet uns jetzt vollkommen ein, wie die leibniziſche Philoſophie zu dieſem Begriffe geführt wird. Sie muß ihn aufnehmen, indem ſie die Monade als Entwicklung eines Individuums betrachtet. Entwicklung iſt zweckthätige Kraft. Was iſt zweckthätige Kraft? Offenbar eine ſolche, die Zwecke ſetzt. Zwecke, Formen, Ordnungen, die Mannigfaltiges zur Einheit verknüpfen, können nur geſetzt werden durch bildende, geſtaltende, vorſtellende Kräfte. Wie es keine Entwicklung ohne

*) Cum perceptio nihil aliud sit, quam multorum in uno expressio, necesse est omnes entelechias seu monades perceptione praeditas esse. Ep. III. ad Patrem Des Bosses. Op. phil. pg. 438.

Zwecke giebt, ſo giebt es keine Zwecke ohne Vorſtellung, ohne zweckſetzende oder vorſtellende Kraft. Damit iſt zugleich erklärt, daß und warum Vorſtellung und Bewußtſein verſchieden ſind: es giebt bewußtloſe Vorſtellungen, weil es bewußtloſe Entwicklungen giebt. Vorſtellung und bewußte Vorſtellung verhalten ſich wie Gattung und Art; es wird ſich zeigen, wie das Bewußtſein einen beſondern Fall oder eine beſondere Stufe der vorſtellenden Kraft ausmacht. In dieſem allgemeinen oder metaphyſiſchen Verſtande, in welchem allen Monaden die Kraft der Vorſtellung zukommt, nennen wir dieſe mit Leibniz „Perception“*). Die Perception d. h. die vorſtellende oder zweckthätige Kraft iſt das Princip aller Entwicklung und alles Lebens. „Das Leben,“ ſagt Leibniz in ſeinem Briefe an Wagner, „iſt ein principium perceptivum**).“

Die vorſtellende Kraft iſt die letzte Erklärung der zweckthätigen, wie dieſe ſelbſt die erſte Erklärung des Lebens und der Entwicklung war. Sie iſt der eigentliche und höchſte Ausdruck für jenes Princip der Monade, welches früher thätige Kraft, Form, Seele genannt wurde. Darum beſteht in jeder Monade zwiſchen der vorſtellenden und bewegenden Kraft genau dasſelbe Verhältniß, welches wir dargethan haben zwiſchen Seele und Körper, Leben und Mechanismus, Endurſachen und wirkenden Urſachen. Wie die Seele den Körper, ſo ſchließt die vorſtellende Kraft die bewegende in ſich und gilt als deren Princip. Nachdem auf dieſes Princip, als auf ihr höchſtes, die urſprüngliche

*) Perceptio nihil aliud est quam illa ipsa repraesentatio variationis externae in interna. Comm. de anima brutorum. Nr. VIII. Op. phil. pg. 464.

**) Vita est principium perceptivum. Ep. ad Wagnerum de vi activa corp. Nr. III. Op. phil. pg. 466.

und einmüthige Kraft der Monade zurückgeführt iſt, ſo haben ſich damit zwei Probleme vorbereitet, deren Auflöſung bevorſteht. Wie erklärt ſich aus der vorſtellenden Kraft die bewegende Kraft oder der Körper? Wie erklärt ſich aus der vorſtellenden Kraft die bewußte Vorſtellung oder der Geiſt? Es handelt ſich um die Verſöhnung dieſer beiden großen Gegenſätze: auf der einen Seite zwiſchen Bewegung und Vorſtellung, auf der andern zwiſchen bewußtloſer und bewußter Vorſtellung. Wenn es erlaubt iſt, hier einen mathematiſchen Ausdruck zu brauchen, der die Löſung der Aufgabe mehr andeuten als erklären ſoll, ſo hat Leibniz in dem Begriff der bewußtloſen Vorſtellung gleichſam die harmoniſche Mitte getroffen in dem Verhältniß von Natur und Geiſt; denn die bewußtloſe Vorſtellung bezieht ſich auf die Natur des Körpers, weil ſie bewußtlos, und auf die Natur des Geiſtes, weil ſie Vorſtellung iſt. Die Frage heißt demnach: wenn alle Dinge Monaden, alle Monaden vorſtellende Kräfte ſind: was ſind die Körper? was ſind die Geiſter?

Sechstes Capitel.

Die Monade als Vorſtellung.

Daß alle Dinge Monaden, alle Monaden vorſtellende Wesen ſind: dieſer Satz ſcheint es zu ſein, welcher die leibniziſche Philoſophie dem ſogenannten geſunden Menſchenverſtande, mit dem ſie ſonſt ſo geſchickt zu verkehren weiß, wieder verdunkelt und hauptſächlich bewirkt hat, daß dieſe Lehre mehr gerühmt als verſtanden worden und trotz ihres populären Namens und ihrer großen Verbreitung bis auf die jüngſten Tage eine räthſelhafte Erſcheinung geblieben iſt. Leichter zugänglich als die Lehre Spinoza's, war ſie ſchwerer verſtändlich als dieſe. Wenigſtens theilt in dem letzten Punkte Leibniz das Schickſal ſeines Vorgängers, daß ein Jahrhundert vergehen mußte, bevor die Tiefe ſeiner Weltanſchauung erkannt wurde. Indem die leibniziſche Philoſophie die Kraft der Vorſtellung als die Grundkraft aller Dinge erklärt, verwandelt ſich ihr Lehrgebäude, welches noch eben in der Natur der Dinge ſo feſt gegründet ſchien, für die Meiſten in ein Luftgebilde, das mit der Natur und Erfahrung nichts mehr gemein hat. Aus dem „neuen Syſteme der Natur", dem ſelbſt die Grundſätze der Materialiſten nicht widerſtehen konnten, weil es ſie (relativ) berechtigte und in ſich aufnahm, macht die Monadologie, ſo ſcheint es, einen übertriebenen Idealismus, dem die

nüchterne Sinnesanſchauung der Dinge unmöglich nachkommt. Der bloße Name Idealismus, ſo wenig darunter gedacht wird, genügt in den meiſten Fällen und namentlich heutzutage, um ein ſo bezeichnetes Syſtem unter die leeren und bedeutungsloſen Träume zu rechnen. So oder doch faſt ſo erſcheint den Idioten neben Plato auch Leibniz gerade in den tiefſten Gedanken ſeiner Philoſophie, und es bleibt an dem Urheber der Monadenlehre nichts merkwürdig, als was jetzt vollkommen unerklärlich ſcheinen muß, daß nämlich dieſer ſo übertriebene Idealiſt zugleich ein ſo großer Mathematiker, ein ſo großer Phyſiker war; daß er es war nicht auf Koſten, ſondern auf Grund ſeiner Principien.

Indeſſen wird ſich zeigen, daß Leibniz, indem er jedem Weſen die Kraft der Vorſtellung zuſchreibt, dem Naturalismus ſo wenig Abbruch thut, daß er ihn vielmehr tiefer anlegt und weiter ausbildet; daß im Sinne der Monadenlehre der Begriff der Vorſtellung nichts der Natur unterlegt oder in ſie hineindichtet, das ſie nicht ſelbſt klar und deutlich bekundet. Nur muß ſich die Darſtellung der leibniziſchen Philoſophie hüten, daß ſie jenen Begriff nicht gleich in die erſte Linie des Syſtems ſtellt, wohin der Philoſoph ſein „principium perceptivum“ niemals geſtellt hat. Ich ſage niemals, wenn man nämlich mit einiger Sorgfalt den Gang ſeiner Gedanken verfolgt, wenn man dieſen Gedankengang ſeines Syſtems nicht in einer, ſondern in allen darauf bezüglichen Schriften beobachtet. Wie zufolge der leibniziſchen Weltanſchauung in der Natur der Dinge eine fortſchreitende Ordnung ſtattfindet von den niedern Weſen zu den höhern, ſo erhebt ſich dieſe Weltanſchauung ſelbſt in genetiſcher Weiſe von den niedern Begriffen zu den höhern, und der höchſte, den ſie innerhalb ihres Princips erreicht, iſt eben der Begriff der vorſtellenden Kraft: das iſt die höchſte Form, gleichſam die höchſte Potenz für die

urſprüngliche Kraft der Monade. Nun ſetzt der höhere Begriff ſtets die niedern voraus, und nur wenn dieſe Bedingungen ſämmtlich dargelegt und erfüllt ſind, kann jener richtig erkannt, richtig dargeſtellt werden. Die vorſtellende Kraft ſetzt voraus die Entwicklung, dieſe die zweckthätige Kraft, dieſe die thätige, dieſe die leidende, und der elementare Begriff der Kraft überhaupt wurde hergeleitet aus der Thatſache der körperlichen Bewegung. Die vorſtellende Kraft iſt darum nicht etwa ſpäter als die bewegende, ſondern ſie iſt in Wahrheit das Erſte, woraus zuletzt alles Andere begriffen werden muß: ſie erklärt die Entwicklung und zweckthätige Kraft, wie dieſe ſelbſt Leben und Bewegung erklärt haben. Aber für uns, die wir der ſinnlichen Anſchauung folgen, für uns iſt das Sinnliche zunächſt bekannter als das Nichtſinnliche, die Bewegung bekannter als die Vorſtellung, der Körper bekannter als die Seele, das Phyſiſche überhaupt bekannter als das Metaphyſiſche. Wie es nun die Aufgabe der Wiſſenſchaft iſt, aus dem Bekannten das Unbekannte zu entwickeln, ſo iſt für uns der bekannte, erſte, in dieſem Sinne frühere Begriff die bewegende Kraft; daher beginnt mit ihr jene didaktiſche Ordnung der Begriffe, deren letztes (in dieſem Sinne ſpäteſtes) Glied die vorſtellende Kraft ausmacht.

In ſeinem wahren Verſtande aufgefaßt, erſcheint das leibniziſche „principium perceptivum“ als ein höchſt einfacher und naturgemäßer Gedanke, deſſen Wahrheit ſich einleuchtend darthun läßt. Um zu dieſem Begriffe oder dem Satze zu kommen, daß alle Dinge vorſtellende Weſen ſind, laſſen ſich zwei verſchiedene Wege einſchlagen, auf denen Leibniz ſelbſt ſein Princip erreicht hat, und die beide gleich ſicher und naturgerecht ſind, da ſie nicht von irgend einer willkürlichen Annahme, ſondern von feſten Thatſachen ausgehen. Es darf nach den vorausgegangenen

Erklärungen für eine feſte Thatſache gelten, daß in jedem Dinge eine formgebende Kraft exiſtirt oder daß jedes Ding eine eigenthümliche, in ſeiner Natur begründete Individualität ausmacht. Und es darf zweitens als Thatſache feſtſtehen, daß im Menſchen Vorſtellungen, bewußte Vorſtellungen vorhanden ſind: dieſe Thatſache ausſprechen heißt ſie beweiſen, denn jedes Wort iſt das Zeichen einer Vorſtellung. Man erkläre alſo dieſe beiden gegebenen Thatſachen: die Thatſache der Form in allen Dingen und die der Vorſtellungen im Menſchen. Man erkläre ſie d. h. man zeige, unter welchen Bedingungen allein Formen in der Natur, Vorſtellungen im Menſchen möglich ſind. Die Auflöſung dieſer beiden Thatſachen führt zu dem leibniziſchen „principium perceptivum“.

I.

Die Vorſtellung in den Dingen.

1. Vorſtellung (Perception).

Einheit in der Verſchiedenheit und Verſchiedenheit in der Einheit iſt der allgemeinſte, erklärende Ausdruck für den Begriff der Form. Man mag die Form eines Dinges noch ſo körperlich auffaſſen, ſo erſcheint ſie doch allemal als ein einmüthiges Ganzes, worin jeder Theil im genaueſten Zuſammenhange ſteht mit allen übrigen, worin jeder Theil, weil er nur im Ganzen exiſtirt, das Ganze ſelbſt darſtellt. Wenn ich z. B. nur auf den Stoff irgend eines Dinges, etwa dieſes Steines, achte, ſo ſehe ich nichts als ein Stück Marmor von ſolcher Farbe, ſoviel Gewicht u. ſ. w.; wenn ich auf ſeine eigenthümliche Form aufmerke, ſo erſcheint mir in dieſem Marmorblock der Torſo einer Bildſäule, nicht jeder beliebigen, ſondern es ſei der Fuß eines männlichen Körpers, der nur einem Jupiter angehören konnte. Es iſt gewiß, daß ein vollkommener Kenner der Kunſt und des Alterthums in jedem

Torſo unfehlbar die ganze Bildſäule erkennen wird, wie der Botaniker in dem Blatt die ganze Pflanze, der Zoolog in dem Knochen das ganze Thier erkennt. Und doch iſt ein Torſo *nicht* die Bildſäule, der Fuß *nicht* der ganze Körper, aber er macht ihn erkennbar, er *ſtellt ihn vor*, er iſt mithin die Vorſtellung oder der Repräſentant deſſelben: er iſt dieſe Vorſtellung für den Kenner ſeiner Natur, der nur als Theil dieſes Ganzen den Torſo vorſtellen kann; er iſt dieſe Vorſtellung an ſich ſelbſt, weil er ſeiner Form nach nur als Theil dieſes Ganzen, nur im Zuſammenhang mit dieſen andern Theilen exiſtiren konnte. So iſt die ganze Bildſäule die Vorſtellung deſſen, was die künſtleriſche Phantaſie darin ausgeführt hat. Und auch der rohe Marmorblock, den die Hand des Künſtlers nicht angerührt, enthält mehr in ſeiner Natur als die ſinnlichen Beſchaffenheiten, die ſich bei dem erſten Eindruck kund geben und die er mit andern Maſſen gemein hat. Dem Geologen z. B., der dieſe Natur verſteht, ſagt der rohe Stein ebenſoviel als ein Torſo dem Archäologen, als ein Blatt dem Botaniker oder ein Knochen dem Anatom; dem Geologen repräſentirt jeder Stein eine beſtimmte Gebirgsart der Erde, und wie in dieſer Vorſtellung allein das wahre Weſen des Steins entdeckt wird, ſo müſſen wir erklären, daß überhaupt jedes Ding ſeine wahre, ganze Natur nur vorſtellen oder repräſentiren kann. Will man ſagen, die Vorſtellung ſei in uns und nicht in den Dingen? Unſere Vorſtellung iſt nur dann wahr, wenn ſie mit der Natur der Dinge übereinkommt, wenn jedes Ding, wäre es bewußt, ſich ſelbſt eben ſo vorſtellen müßte, als es von uns vorgeſtellt wird. Der Unterſchied liegt nur darin, daß wir wiſſen, was die Dinge vorſtellen, während die Dinge ſelbſt nichts davon wiſſen, daß in uns die Vorſtellung *bewußt*, in jenen *unbewußt* iſt. Weil ſie unbewußt iſt, darum ſollte ſie weniger Vor-

ſtellung ſein? Weil die Dinge nicht wiſſen, was ſie thun, darum ſollten ſie nichts thun? Es handelt ſich bei dem Begriffe der Vorſtellung gar nicht um den Begriff des Bewußtſeins, und man darf einem Leibniz nicht die Schwärmerei aufbürden, daß er die Dinge anthropomorphiſire, indem er allen Weſen vorſtellende Kräfte zuſchreibt, daß er ſie ihrer wahren Natur entkleide und in irgend welche Fabelwelt verſetze. Die bewußte Vorſtellung iſt anthropologiſch; die Vorſtellung als ſolche, die nackte Vorſtellung iſt univerſell oder metaphyſiſch. Dieſen Unterſchied hebt Leibniz ſorgfältig hervor, er bezeichnet die Vorſtellung überhaupt, das metaphyſiſche Princip als „Perception", die bewußte (menſchliche) Vorſtellung, den anthropologiſchen Begriff, als „Apperception", und es wird ſich ſpäter zeigen, welcher Unterſchied und welcher Zuſammenhang zwiſchen beiden ſtattfindet. Perception iſt die Kraft der Form, d. i. die Kraft, welche Vieles vereinigt, Mannigfaltiges zur Einheit verbindet. Einheit und Zuſammenhang überhaupt, ob ſie die Dinge oder die Theile eines Dinges verknüpfen, können niemals auf materielle Weiſe dargethan, ſondern immer nur vorgeſtellt werden: ſie ſind alſo Vorſtellungen in objectivem Sinn d. h. ſolche, die in den Dingen ſelbſt exiſtiren und darum vorſtellende Kräfte in den Dingen ſelbſt beweiſen. Wo Mannigfaltiges in einfacher Einheit oder in individuo exiſtirt, da iſt Vorſtellung; wo Vorſtellung iſt, da iſt vorſtellende Kraft oder Perception. So erklärt die Monadologie: „der vorübergehende Zuſtand, der in der Einheit oder in der einfachen Subſtanz eine Vielheit einſchließt und darſtellt (repréſente), iſt eben was man Vorſtellung oder Perception nennt und was, wie ſich ſpäter zeigen wird, wohl zu unterſcheiden iſt von der Apperception oder dem Bewußtſein*)."

*) Monadologie. Nr. 14. Op. phil. pg. 706.

2. Streben. (Appetition.)

Da ſich nun jedes Individuum entwickelt, ſo verändert es fortwährend ſeine Form oder ſeine Vorſtellung; es bildet mithin aus eigener Kraft eine geſetzmäßige Reihenfolge von Vorſtellungen und iſt fortwährend in dem Streben begriffen, von einem Zuſtande zum andern, von dieſem Ausdrucke ſeiner Individualität zu jenem, d. h. von Vorſtellung zu Vorſtellung überzugehen. Die Perception iſt darum kein todtes, ſondern ein lebendiges Princip; wenn auch keine bewußte Handlung, ſo iſt ſie doch immer eine Handlung oder ein thätiges Streben: die Dinge ſind active Vorſtellungen, ſie werden nicht bloß von uns vorgeſtellt, ſondern ſie ſtellen ſelbſt vor, was ſie ſind, wenn ſie auch nicht ſich ſelbſt ihr Weſen vorſtellen. Daß die Perception bewußtloſe Vorſtellung ſei, erklärt Leibniz, indem er ſie von der Apperception unterſcheidet; daß ſie thätige Vorſtellung iſt, erklärt der Ausdruck „Appetition (appetitus, agendi conatus, tendance)“: „die Thätigkeit des innern Princips, welche die Veränderung oder den Uebergang von einer Vorſtellung zur andern bewirkt, kann Streben (appétition) genannt werden*).“ Vorſtellung und Streben (Perception und Appetition) gehören nach Leibniz zum Weſen jeder Individualität. Damit ſoll erklärt ſein, daß die Vorſtellung thätig iſt, daß ſie in den Dingen ſelbſt exiſtirt als deren eigene Kraft und deren eigenes Streben, mit einem Wort als das Princip der Entwicklung**).

---

*) Monadologie. Nr. 15. — Ita in omni entelechia primitiva perceptioni respondet appetitus seu agendi conatus ad novam perceptionem tendens. Comment. de anima brut. Nr. XII. Op. phil. pg. 464.

**) Quod monadis nomine appellare soles, in quo est velut

Ich weiß nicht, was man gegen dieſen ſo gefaßten Begriff einwenden, noch weniger, wie man ihn der leibniziſchen Philoſophie verdenken kann, wenn man ſich in ihren erſten Grundbegriffen zurechtfindet. Es nimmt doch nicht Wunder, daß die Maſchine, welche ein Mechaniker baut, in dem Entwurfe deſſelben als Vorſtellung und Plan exiſtirt, daß die Vorſtellung der Ausführung des Werkes vorangeht, daß in dem ausgeführten Werke alle Theile und Bewegungen nach eben jener Vorſtellung, eben jenem Zwecke des Baumeiſters eingerichtet ſind? Nun ſetze man an die Stelle der künſtlichen Maſchine die natürliche, den lebendigen Körper, der ſich aus eigener Kraft theilt, bewegt, geſtaltet. Die lebendige Maſchine ſollte um ſo viel jedes Kunſtwerk übertreffen und gerade dasjenige entbehren, das im Kunſtwerke das Weſentliche, die Ordnung und Einheit ſeiner Theile ausmacht, nämlich die planmäßige Vorſtellung? Das eben iſt ja die größere, unerreichbare Vollkommenheit der Natur, daß ihre Werke nach eigenen, eingebornen Vorſtellungen handeln, daß ſie ſich ſelbſt aufbauen und entwickeln, während die Werke der Kunſt gemacht werden und fremde Vorſtellungen verkörpern. Wo Zwecke ſind, da müſſen Vorſtellungen ſein, denn jeder Zweck iſt eine Vorſtellung, jede zweckthätige Kraft eine vorſtellende. So gewiß es Zwecke in der Natur und in jedem natürlichen Individuum giebt, ſo gewiß giebt es Vorſtellungen. Was ſchlechterdings nur aus Vorſtellungen erklärt werden kann, das muß in der Natur ſo gut als in der Kunſt daraus erklärt werden. Die ganze Natur im Geiſte von Leibniz läßt ſich einem lebendigen Bau vergleichen, worin jeder Theil von ſelbſt, gleichſam durch ein eingebornes Streben die ihm gebührende Stelle einnimmt. In

perceptio et appetitus. De ipsa natura etc. Nr. 12. Op. phil. pg. 158.

einem künſtlichen Bau kann ich den Zuſammenhang der Theile, die Ordnung und Form des Ganzen nur aus dem Plan und der Vorſtellung des Architekten erklären. Und in der Natur ſollte die lebendige Harmonie aller Weſen, dieſes vollkommenſte der Werke, das Weltgebäude ſelbſt nichts ſein, als ein Spiel des blinden und planloſen Zufalls? Die Vorſtellung, welche der Baumeiſter jedem Theile anweiſt, indem er mit techniſcher Kraft alle zu einem harmoniſchen Ganzen vereinigt: dieſe Vorſtellung, um im Bilde zu bleiben, behauptet in der Natur jedes Ding von ſelbſt durch ſeine urſprüngliche, eingeborne Kraft. Wenn z. B. die Säule eine Monade wäre oder ein lebendiger Körper, ſo würde ſie ſich ſelbſt aufrichten; ſie würde ſelbſt in die Reihe der Säulen eintreten, ſie würde ſich in dieſe beſtimmte, maßvolle Entfernung von der andern Säule begeben; ſie würde mit einem Worte von ſelbſt ſo handeln, wie ſie jetzt, da ſie keine Monade iſt, nach dem Plane des Künſtlers gezwungen wird, zu handeln oder vielmehr zu dienen.

Es bleibt mithin nur die Wahl übrig: entweder mit Spinoza und den Materialiſten alle Formen und Zwecke in den Dingen zu leugnen oder ſie mit Leibniz zu behaupten, als urſprüngliche Kräfte zu behaupten und darum zu erklären, daß alle Dinge vorſtellende Weſen ſind. Dieſe Frage iſt nach dem Gange der Philoſophie für Leibniz entſchieden.

II.

Die Vorſtellung im Menſchen. Analogie der Dinge.

Weil uns die Vorſtellung nur im Menſchen bekannt iſt, darum wollten wir ſie in den andern Weſen verneinen und die leibniziſche Philoſophie abenteuerlich finden, weil ſie die Allgegenwart vorſtellender Kräfte lehrt? Nun ſo unterſuche man doch

dieſe bekannte Thatſache der menſchlichen Vorſtellung, ob die Erklärung derſelben nicht nothwendig den Weg einſchlagen muß, der uns mit Leibniz in demſelben Principe zuſammenführt! Woher kommen die Vorſtellungen im Menſchen? Aus dem Körper können ſie nicht erklärt werden. Denn die körperliche Kraft erzeugt nur Bewegungen, und aus Bewegungen folgen niemals Vorſtellungen. Es hieße den Geiſt durch eine generatio aequivoca erklären, wenn man die Perceptionen aus mechaniſchen Kräften herleiten wollte. „Man muß bekennen," erklärt die Monadologie, „daß die Vorſtellung und was mit ihr zuſammenhängt nicht durch mechaniſche Gründe d. h. durch Figuren und Bewegungen erklärt werden kann*)." Die Vorſtellungen werden daher aus der Seele abgeleitet werden müſſen: ſie ſind der ſpontane Ausdruck des menſchlichen Geiſtes. Iſt aber nur der menſchliche Geiſt fähig, Vorſtellungen aus ſich zu erzeugen, er allein unter allen übrigen Weſen, ſo giebt es im ganzen Weltall nichts dem menſchlichen Geiſte Aehnliches und Verwandtes, und der Menſch erſcheint losgetrennt und ausgenommen von den Dingen, womit die Natur ihn umgeben und verknüpft hat. Er iſt nicht bloß ein abſolut eigenthümliches, ſondern ein unerklärliches und wunderbares Weſen. Wir müßten ihn anſehen, wie etwa der Hiſtoriker ein Volk anſieht, das er nicht weiter ableiten, dem er keinen Platz in dem geſchichtlichen Völkerzuſammenhange anweiſen kann; da iſt in dem Zuſammenhange der Völkergeſchichte eine Lücke, die mit dem Namen der Autochthonen verdeckt wird. Iſt die Kraft der Vorſtellung nur im Menſchen einheimiſch als ein Monopol, das er mit keinem andern Weſen theilt, ſo iſt zwiſchen dem Menſchen und den übrigen Dingen eine Kluft, und wie dort der Faden der

*) Monadologie. Nr. 17. Op. phil. pg. 706.

Geſchichte zerreißt in der Hand des Hiſtorikers, ſo hier der Faden der Natur in der Hand des Philoſophen. Eine ſolche Lücke annehmen, heißt den Zuſammenhang in den Dingen verneinen und damit die Möglichkeit einer Erkenntniß aufgeben. Was zuſammen exiſtirt, muß auch zuſammen gehören, und kein Ding darf von der Natur aller übrigen eine völlige Ausnahme machen. Gleichviel nach welchem Geſetze die Dinge geordnet ſind: ſie ſind geordnet, ſie ſind mit einander verbunden, und eine gewiſſe Uebereinſtimmung, eine gewiſſe Verwandtſchaft muß unter allen ſtattfinden nach jenem Satze des Hippokrates: σύμπνοια πάντα*). Es giebt ein Naturgeſetz der Analogie, welches erklärt, daß alle Dinge, die das Univerſum vereinigt, zu derſelben Familie gehören, daß ſie durch eine Verwandtſchaft verbunden ſind, welche die größte Mannigfaltigkeit individueller Unterſchiede erträgt und ſelbſt durch den Abſtand der Extreme nicht aufgehoben wird. Die Natur kennt ebenſowenig Kaſten als vollkommene Gleichheit; das Vermögen, womit ſie das höchſte ihrer Weſen ausſtattet, davon iſt auch das letzte derſelben nicht gänzlich ausgeſchloſſen. Die Kraft, welche im Menſchen mit voller Energie gegenwärtig iſt, kann in keinem Dinge vollkommen abweſend ſein; ſie regt ſich in allen, nur daß ſie in den niedern mit geringerer Macht handelt und darum nicht ſo deutlich und ausdrucksvoll hervortritt. Iſt nun der Menſch keine Ausnahme von den Dingen, ſo iſt er auch als vorſtellendes Weſen keine ſolche Ausnahme, ſo müſſen die Kräfte der Dinge den Kräften des Menſchen verwandt, Analoga des menſchlichen Geiſtes oder vorſtellende Weſen ſein: ſie müſſen es ſein in dem gewiſſen Sinne, der

*) Tout est conspirant (σύμπνοια πάντα), comme disait Hippocrate. Nouv. ess. Avant-propos. Op. phil. pg. 127. Vgl. Monadologie. Nr. 61.

nicht das menſchliche Bewußtſein, nur die Analogie mit demſelben einſchließt. Hier gilt in Betreff der Vorſtellung jener Satz, den Fichte in Betreff des Selbſtbewußtſeins behaupten durfte: entweder es giebt überhaupt keine Vorſtellung oder ſie iſt allgegenwärtig. Nun iſt im Menſchen die Vorſtellung als Thatſache gegeben; dieſe Thatſache iſt die gewiſſeſte der Erfahrung, denn keine Erfahrung iſt gewiſſer als die eigene, kein Factum bekannter als die eigene Handlung. Weil im Menſchen die Kraft der Vorſtellung entſchieden vorhanden iſt, darum müſſen analoge Kräfte in allen Dingen exiſtiren, oder die menſchliche Vorſtellung wäre ein Fremdling in der Natur und ein Wunder für die Philoſophie. „Wenn wir demnach," ſagt Leibniz in ſeiner Abhandlung über das Weſen der Natur, „unſerm Geiſte die eingeborne Kraft innerer Thätigkeit zuſchreiben, ſo dürfen, ja müſſen wir ſogar auch in den andern Seelen, Formen oder, wenn man will, ſubſtantiellen Naturen ebendieſelbe Kraft behaupten, oder man müßte meinen, daß unter allen uns bekannten Weſen die Geiſter allein thätig ſeien und daß jede Kraft innerer und, ſo zu ſagen, lebendiger Thätigkeit von dem Bewußtſein begleitet werde: Meinungen fürwahr, die durch keinen Grund bewieſen und gegen alle Wahrheit vertheidigt werden." „Ueberall müſſen ſich Seelen oder doch Analoga derſelben finden*)." „Denn bei ſolcher Einförmigkeit, wie meiner Anſicht nach in der ganzen Natur beobachtet iſt, darf man überall ſonſt, in jeder Zeit und an jedem Orte, ſagen: es iſt alles, wie hier (c'est tout comme ici), verſchieden nur in Rückſicht der Größe und Vollkommenheit; ſo können die entfernteſten und verborgenſten Dinge vollkommen

*) De ipsa natura etc. Nr. 10. 12. Op. phil. pg. 157. 158.

dargethan werden nach der Analogie der bekannten*)." „Alles in der Natur iſt analog**)."

III.

Die Monade als Mikrokosmus.

1. Individuum und Welt.

So haben uns verſchiedene Wege, die aber beide von wohlbegründeten Thatſachen ausgingen, zu dem Satze geführt, daß alle Dinge vorſtellende Weſen ſind. Wer dieſe Wahrheiten länger beſtreiten will, der beſtreite, daß es Formen, nothwendige Formen in allen Dingen, daß es Vorſtellungen, bewußte Vorſtellungen im Menſchen giebt; wer die vorſtellende Kraft auf die menſchliche Seele einſchränkt, der möge den Menſchen als Ausnahme von den Naturgeſetzen betrachten und zuſehen, wie er dem Bedürfniſſe der Wiſſenſchaft genugthut! Das leibniziſche „principium perceptivum" gründet ſich auf das Princip der Individualität (formgebenden Kraft) und auf das Geſetz der Analogie. Dieſe beiden Stützen müſſen umgeworfen werden, wenn jenes Princip fallen ſoll. Man widerlege alſo das Princip der Individualität und das Geſetz der Analogie! Um es zu können, muß man jenem das Syſtem der All-Einheit, dieſem den ſchroffſten Dualismus von Denken und Ausdehnung, Vorſtellung und Bewegung, Geiſt und Körper von Neuem entgegenſetzen, d. h. man muß gegen Leibniz die vergangenen und durch ihn überwundenen Standpunkte Descartes' und Spinoza's wieder heraufbeſchwören, um das „principium perceptivum" zu vertreiben. Aber man gebe zu, was Leibniz entdeckt hat: die ſpontane Kraft in allen

*) Consid. sur le principe de vie. Op. phil. pg. 432.

**) Itaque omnia in natura analogica sunt. Ep. ad Wagnerum de vi act. corp. Nr. IV. Op. phil. pg. 466.

Dingen; man gebe zu, was daraus folgt: daß jedes Ding ein selbstthätiges Wesen und darum alle Dinge analog sind; man gebe zu, was daraus folgt: das „principium perceptivum“ oder die Allgegenwart vorstellender Kräfte! Denn in der That ist der letzte Begriff nur die vollständige und folgerichtige Erklärung des ersten.

Jede vorstellende Kraft hat ihren bestimmten Inhalt, denn es muß in jeder Vorstellung *etwas* vorgestellt werden. Was stellen die Dinge vor? Sie stellen vor, was sie sind; sie sind, was sie entwickeln; sie entwickeln ihre Individualität, und diese, weil sie allein durch Entwicklung oder in einer unendlichen Reihe verschiedener Zustände und Handlungen sich vollkommen ausdrücken läßt, kann ihren gesammten Inhalt nur in der Form der Vorstellung darthun. Jedes Ding ist die Vorstellung seiner Individualität. Aber jede Individualität, so wenig sie mit den andern Wesen unmittelbar zusammenhängt, ist doch in einem Verhältniß zu denselben, denn sie ist selbstthätig von ihnen unterschieden und besteht nur in diesem Unterschiede als diese Individualität. Es ist unmöglich, daß eine Monade allein existirt; wenn sie auch nicht durch andere ist, so ist sie doch mit ihnen zugleich und setzt in ihrem Begriffe deren Dasein voraus. Es ist mithin unmöglich, daß eine Monade allein gedacht, allein vorgestellt wird ohne die andern, die in einer nothwendigen Ordnung, wenn auch nicht durch physischen Einfluß, mit ihr zusammenhängen. Es ist also auch unmöglich, daß ein Ding seine Individualität allein vorstellt, ohne in diese Vorstellung unmittelbar alle übrigen Individuen einzuschließen. Nennen wir den Inbegriff oder die Ordnung aller Dinge *Welt* (κόσμος), so ist dieses Individuum nur in dieser Welt, in dieser Ordnung der Dinge möglich und kann ohne dieselbe weder sein noch begriffen

werden: ſo ſchließt die Natur jedes Weſens den Zuſammenhang mit allen übrigen, alſo das Univerſum ſelbſt in ſich. Wenn nichts in der Welt inſuliret, um den Leſſing'ſchen Ausdruck zu brauchen, ſo kann auch kein Individuum inſuliren, ſo iſt die Vorſtellung dieſes Individuums unmittelbar die Vorſtellung aller, oder jede Monade ein Repräſentant des Univerſums. Sie iſt in ihrer Selbſtändigkeit nicht bloß eine Welt für ſich, ſondern weil ſie im Zuſammenhang mit allen übrigen, alſo in der großen Welt exiſtirt, ſo iſt ſie zugleich dieſe große Welt im Kleinen d. h. ein Mikrokosmos, ein kleines Weltall (petit monde), ein concentrirtes Univerſum (univers concentré). Sie iſt die Vorſtellung des Univerſums nicht etwa ſo, daß ſie von außen dieſe Vorſtellung empfängt wie durch ein Fenſter, wodurch die Dinge der Außenwelt in ſie hineinſcheinen, ſondern ſo, daß ſie wie ein Spiegel dieſes Bild ausſtrahlt: nicht wie ein todter Spiegel, der das äußerlich empfangene Bild zurückwirft, ſondern wie ein lebendiger, der ſein Bild aus eigener Kraft hervorbringt (miroir actif, vivant). „Dieſes Band," ſagt die Monadologie, „oder dieſe Uebereinſtimmung aller Dinge mit jedem einzelnen und jedes einzelnen mit allen übrigen macht, daß jede Monade ſich auf alle andern bezieht und daß ſie mithin ein lebendiger und immerwährender Spiegel des Univerſums iſt*)."

2. Der Weltzuſammenhang.

Zwei Sätze müſſen ſich vereinigen, um den Begriff des Mikrokosmus zu bilden. Die erſte Bedingung iſt der oberſte

*) Monadologie. Nr. 56. Op. phil. pg. 709. — chaque monade est un miroir vivant ou doué d'action interne représentatif de l'univers. Princ. de la nat. et de la grâce. Nr. 3. pg. 715.

Grundſatz aller Philoſophie, daß die Dinge in geſetzmäßiger Ordnung mit einander zuſammenhängen, daß jedes einzelne Ding in dieſe Ordnung eingeſchloſſen iſt als ein dazu gehöriges Glied und darum zu allen andern Weſen, zu dem Ganzen ſelbſt, eine nothwendige Beziehung einnimmt. So gewiß eine Weltordnung exiſtirt, ein Zuſammenhang aller Dinge, ſo gewiß iſt jedes einzelne ein Repräſentant des Univerſums. Ein abſoluter Verſtand, der Alles mit voller Klarheit durchſchauen könnte, müßte ohne Zweifel in jedem einzelnen Dinge das Ganze, in dem unſcheinbarſten Weſen alle übrigen, alſo die Welt, in dieſer Welt die geſammte Schöpfung, alſo Gott ſelbſt eben ſo deutlich erkennen, als ein kundiger Archäolog im Torſo die Statue, ein kundiger Naturforſcher in dem Bruchſtück der Pflanze oder des Thiers den geſammten Organismus.

Darüber darf man ſtreiten, ob in der Philoſophie und in der menſchlichen Wiſſenſchaft überhaupt ein ſolcher abſoluter Verſtand möglich iſt; dies mögen die einen behaupten, die andern fordern, die dritten verneinen: ſo viel iſt gewiß, daß dieſem göttlichen Verſtande, wo er ſich auch finde, jedes einzelne Ding das Ganze vorſtellen müßte, daß alſo in der That eine ſolche univerſelle Vorſtellung jedem einzelnen Weſen inwohnt. Denn wie ſollte es das Ganze erkennbar machen, wenn es nicht in ſeiner Natur die Vorſtellung deſſelben enthielte, wenn nicht eben dieſe Natur unendlich viele Beziehungen hätte, die auf die andern Weſen, zuletzt auf alle andern hinweiſen? Wenn Vanini von ſich behauptete, daß er aus einem Strohhalm Gott zu erkennen vermöge, ſo erſchien dieſer Satz als ein gottloſer Frevel. Wenn er ſtatt deſſen behauptet hätte, daß dieſe Einſicht nur Gott ſelbſt möglich ſei, daß nur die göttliche Weisheit die göttliche Allmacht begreifen könne, ſo wäre dieſer Satz ein frommes Glaubens-

bekenntniß geweſen, und ſein Gegentheil ſchiene Ketzerei. Denn die Gegner müßten verneinen, daß ſich im Strohhalme die Allmacht Gottes offenbare, wie in der ganzen Natur, wie in dem geſammten Weltall; daß dieſe Offenbarung dem göttlichen Verſtande ewig gegenwärtig ſei, daß dieſer Verſtand noch in dem Strohhalm ſeine ganze Schöpfung erkenne: ſie müßten alſo die göttliche Allmacht oder die göttliche Weisheit oder gar beide, in jedem Fall das göttliche Daſein ſelbſt anzweifeln. Und doch ſieht Jeder, daß die beiden Sätze, der gottloſe, den Vanini auf dem Wege zum Scheiterhaufen ausſprach, und der fromme, der ihm den Beifall der Gläubigen verdient hätte, darin übereinſtimmen, daß in dem Strohhalm die Schöpfung, in dem unſcheinbarſten Weſen das höchſte erkennbar ſei, oder daß jedes einzelne Ding die Ordnung aller vorſtelle.

Dies iſt der oberſte Grundſatz aller philoſophiſchen und, wir dürfen hinzufügen, aller religiöſen Weltbetrachtung. Wer dieſen Satz leugnet, der leugnet die Weltordnung, die Möglichkeit eines abſoluten Verſtandes nicht bloß im menſchlichen, ſondern eben ſo ſehr im göttlichen Geiſte.

3. Die Weltvorſtellung.

Die zweite Bedingung iſt der oberſte Grundſatz der leibnizſchen Philoſophie, daß jedes einzelne Weſen Subſtanz, Kraft, Monade ſei, oder daß in keinem Dinge etwas geſchieht, das nicht aus der Kraft, aus der eigenthümlichen Natur dieſes Dinges ſelbſt folgt. Iſt nun nach dem erſten Grundſatze jedes Ding eine Vorſtellung des Univerſums, ſo folgt aus dem zweiten, daß es dieſe Vorſtellung aus eigener Kraft hervorbringt, daß in ihm ſelbſt eine vorſtellende Kraft liegt, die ſich auf das Ganze richtet, daß mithin jedes einzelne Ding ein Welt-Individuum, Kosmos

in individuo oder Mikrokosmus ist. Ein Ding ist Mikrokosmus, wenn es durch sich selbst d. h. aus eigener Machtvollkommenheit das Universum repräsentirt. Darum erfüllt sich der Begriff des Mikrokosmus erst in der leibnizischen Philosophie, weil erst hier begriffen wird, daß Dinge nicht bloß Theile des Ganzen, sondern selbst Ganze, nicht bloß Glieder der gesammten Weltordnung, sondern Welten für sich ausmachen. Auch Spinoza darf behaupten, daß jedes Ding das Ganze vorstellt, denn er betrachtet die Dinge „sub specie aeternitatis", und so betrachtet, erscheint jedes einzelne als eine vorübergehende Wirkung der gesammten Natur und diese als eine ewige Wirkung Gottes. Aber Spinoza erkennt in den einzelnen Wesen keine Mikrokosmen, denn sie repräsentiren ihm das Universum nicht durch sich selbst, nicht durch ihre eigenthümliche Individualität, sondern in der unmittelbaren und natürlichen Gemeinschaft mit allen übrigen. Nur dem auf das Ganze gerichteten Verstande ist nach Spinoza das Ganze immer gegenwärtig, auch in der einzelnen vorübergehenden Erscheinung. Nach Leibniz dagegen wird das Ganze um so klarer erkannt, je tiefer der Verstand eindringt in das Wesen gerade der einzelnen Individualität. „In dem geringsten, unscheinbarsten Wesen," sagt Leibniz in der Einleitung zu seinen neuen Versuchen über den menschlichen Verstand, „könnte ein durchdringender Blick, wie der göttliche, die ganze Reihenfolge der Dinge im Universum lesen*)."

Vergleichen wir das leibnizische Natursystem mit einem lebendigen, sich selbst gestaltenden Bau, in dem jeder Theil von selbst gerade die Stelle behauptet und ausfüllt, die ihm nach

*) — Dans la moindre des substances des yeux aussi perçans, que ceux de Dieu, pourraient lire toute la suite des choses de l'univers. Nouv. ess. Avant-propos. Op. phil. pg. 197.

der Ordnung des Ganzen zukommt, ſo wäre jeder dieſer Theile eine Monade, jede dieſer Monaden ein Mikrokosmus, d. h. es müßte ihm eine Vorſtellung inwohnen nicht bloß von ſeiner Individualität, von ſeiner eigenthümlichen Lage und Stellung, ſondern zugleich von allen übrigen Theilen und alſo von dem ganzen Gebäude. Wenn die Säule eine Monade wäre, ſo, ſagten wir, würde ſie ſich ſelbſt aufrichten, von ſelbſt in die Säulenordnung eintreten, genau an dieſem Punkte, der gerade ſo weit von den benachbarten Säulen entfernt iſt, ſie würde von ſelbſt ihr Capitäl nach oben, ihr Poſtament nach unten kehren; ſie würde mit einem Worte ſo, gerade ſo handeln, wie es im baumeiſterlichen Begriff oder in der Vorſtellung der Säule liegt. Wenn ſie aber genau nach dieſer Vorſtellung handelt, ſo leuchtet doch ein, daß ſie ohne dieſelbe nicht ſo handeln könnte? Alſo muß in ihrer Natur dieſe Vorſtellung enthalten ſein, oder die Säule, wenn ſie Monade wäre, müßte ihre Individualität vorſtellen. Nur dieſe? Sie könnte ihren Platz in der Reihe der Säulen einnehmen und behaupten, dieſen Platz, der dieſes architektoniſche Verhältniß in ſich ſchließt, ohne eine Vorſtellung, wenn auch noch ſo bewußtloſe, von den andern Säulen zu haben? Sie könnte ihr Capitäl dem Dache zuwenden und gerade nur ihm ohne eine Vorſtellung des Daches? Wenn die Säule ihre Individualität vorſtellt, ſo muß ſie auch deren benachbarte Theile, zuletzt das ganze Gebäude, den Tempel, dem ſie angehört, ſelbſt vorſtellen, oder es wäre unerklärlich, daß ſie von ſelbſt die Stelle trifft, die ihr in dem Syſteme des Ganzen zukommt. Alſo müßte die Säule, wenn ſie eine Monade wäre, ein Mikrokosmus ſein, d. h. ſie müßte nicht bloß ihre Individualität, die Natur der Säule, ſondern den ganzen Bau in allen ſeinen Theilen vorſtellen.

Siebentes Capitel.

Die Körperwelt.

Alle Dinge ſind Monaden, alle Monaden ſind Mikrokosmen: dieſer einfache Ausdruck faßt die bisherige Darſtellung zuſammen, welche zwiſchen dem Subject Ding und dem Prädicat Monade, zwiſchen dem Subject Monade und dem Prädicat Mikrokosmus die aufſteigende Reihe aller Mittelbegriffe in ihrer begriffgemäßen Ordnung auseinander legte. Jedes Ding iſt Kraft, jede Kraft iſt thätiges Subject oder einzelne Subſtanz d. h. Individuum oder Monade; jede Monade iſt zugleich thätige und leidende Kraft, Form und Materie: ſie iſt als die Einheit beider formirte Materie, lebendige Maſchine, beſeelter Körper; jeder beſeelte Körper iſt die Entwicklung eines Individuums, alſo die Vorſtellung deſſelben, mithin die Vorſtellung aller Individuen (Repräſentant des Univerſums) oder Mikrokosmus.

Darin ſtimmen die Monaden alle überein, daß jeder einzelnen die Vorſtellung des Ganzen inwohnt. Wie unterſcheiden ſich jetzt die Monaden? Denn daß ſie verſchieden ſein müſſen, behauptet der Begriff der Individualität, der jedem Weſen eine unveräußerliche Eigenthümlichkeit zuſchreibt. Dieſe abſolute Eigenthümlichkeit macht, daß nirgends in der Welt eine vollkommene Gleichheit exiſtirt, daß auch nicht zwei vollkommen gleiche

Weſen angetroffen werden, daß ſelbſt die äußerſte, dem Schein nach vollendete Gleichheit in der That nur eine verſchwindende oder unendlich kleine Ungleichheit iſt, „und dieſe Verſchiedenheit iſt immer mehr als bloß numeriſch *)", da ſie auf dem Weſen der Dinge beruht. In der leibniziſchen Weltanſchauung erſcheinen uns die Dinge wie eine wohlgeordnete Familie, worin alle Glieder verwandte, analoge, von dem Geiſte der ganzen Familie erfüllte Weſen ſind und dennoch jedes für ſich eine eigenthümliche, von allen andern verſchiedene Individualität bildet: eine Individualität, die durch den Familiengeiſt und die Familienähnlichkeit, der eine mag noch ſo innig, die andere noch ſo hervortretend ſein, nicht vertilgt, ſondern vielmehr gehoben und bejaht wird. Gerade die Verwandtſchaft und der Familiengeiſt anerkennt und bewahrt ſeine Individuen bis in ihre kleinſten Eigenthümlichkeiten, während ſich die öffentliche Rechtsordnung, das abſtracte unperſönliche Geſetz, gleichgültig oder ausſchließend dagegen verhält. Je ſchärfer die Eigenthümlichkeiten ausgeprägt ſind, je verſchiedener die Anlagen und Kräfte der einzelnen Familienglieder, um ſo reicher und fruchtbarer iſt das zuſammengehörige Ganze.

I.

Die verſchiedenen Mikrokosmen.

In der großen Weltfamilie ſind alle Dinge Mikrokosmen, aber jedes in ſeiner eigenthümlichen Weiſe nach dem Maße ſeiner Kraft und Anlage. Sie ſind verſchiedene Mikrokosmen; in jedem Einzelnen iſt das Ganze vorgeſtellt auf eine beſondere, ſchlechthin unvergleichbare, nur dieſem Dinge eigenthümliche Weiſe.

*) Leur différence est toujours plus que numérique. Nouv. ess. Avant-propos. Op. phil. pg. 199.

Sie ſtellen alle dieſelbe Welt vor, aber jedes gleichſam unter einem andern Geſichtspunkte. So kann daſſelbe Object von Vielen betrachtet werden, aber von den Betrachtenden nimmt jeder ſeinen eigenthümlichen Ort ein, den er begreiflicherweiſe mit keinem andern gemein hat; jeder befindet ſich auf einem beſtimmten Standpunkte, von dem Geſichtswinkel, Sehlinie, Bild und Anſchauung abhängen: ſo iſt zwar in allen das vorgeſtellte Object daſſelbe, aber der vorſtellende Geſichtspunkt und darum die Vorſtellung ſelbſt in jedem verſchieden. Auf dieſe Weiſe ſucht die Monadologie die Verſchiedenheit der Mikrokosmen anſchaulich zu machen: „wie ein und dieſelbe Stadt, von verſchiedenen Seiten betrachtet, immer ganz anders und gleichſam perſpectiviſch vervielfältigt erſcheint, ſo kann durch die zahlloſe Menge von Monaden der Schein entſtehen, als gäbe es ebenſo viele verſchiedene Welten, die doch nur Perſpectiven einer einzigen Welt ſind nach den verſchiedenen Geſichtspunkten (points de vue) jeder Monade*)."

Was im Bilde die Stadt, das iſt in Wahrheit die Welt, der Inbegriff aller Monaden; was dort das betrachtende Auge und deſſen feſter Geſichtspunkt, das iſt hier die Monade und deren unveräußerliche Individualität. Ein anderes Individuum iſt eine andere Vorſtellung der Welt oder ein anderer Mikrokosmus. Im Menſchen läßt ſich ohne Zweifel das Ganze beſſer, deutlicher erkennen als im Thier, in der Pflanze oder im Stein: ſo iſt der Menſch in einem höhern Sinne Vorſtellung des Univerſums oder Mikrokosmus, als die geringern und weniger vollkommenen Weſen. Nun aber iſt das Ganze, die zahlloſe Fülle der Weſen, unendlich groß; das Individuum dagegen, auch das höchſte, beſchränkt und unendlich klein im Vergleiche mit dem

*) Monadologie. Nr. 57. Op. phil. pg. 709.

Ganzen. Es ist darum unmöglich, daß die Vorstellung des Ganzen im Individuum dem Ganzen selbst jemals vollkommen gleich werde und den ungetrübten, völlig deutlichen Ausdruck desselben erreiche. Vielmehr ist jede Individualität eine beschränkte, inadäquate Vorstellung des Ganzen, und da jede inadäquate Vorstellung eine Trübung oder einen Mangel an Klarheit leidet, so ist jedes Individuum eine unklare Vorstellung des Ganzen oder ein verworrener Mikrokosmus. Es ist die thätige Kraft in der Monade, welche macht, daß ihre Vorstellung auf das Ganze gerichtet ist, oder, was dasselbe heißt, daß jedes Wesen nach dem Höchsten strebt; es ist die leidende (beschränkte) Kraft, welche dieses Streben hemmt und nach dem Maße der jedesmaligen Individualität der Vorstellung des Ganzen eine unübersteigliche Grenze setzt, so daß in keiner Monade der Mikrokosmus klar, sondern in jeder bis auf einen gewissen Grad verdunkelt, bis auf einen gewissen Grad verworren ist, in der einen mehr, in der andern weniger. „Alle Monaden streben verworren nach dem Unendlichen, nach dem Ganzen*)." Sie müssen streben, denn sie sind kräftige Naturen; sie streben „nach dem Ganzen", denn sie sind Mikrokosmen. Und warum ist dieses Streben verworren? Weil innerhalb der festen und jeder Individualität eigenthümlichen Naturschranke die Vorstellung des Ganzen nie vollkommen aufgeklärt und darum das Streben nach dem Unendlichen nie vollkommen erfüllt werden kann. Die Monaden mögen sich jenem höchsten Ziele unendlich annähern: immer bleibt zwischen dem Ganzen und Einzelnen eine Ungleichheit, die niemals ganz verschwindet und auch in dem höchsten Individuum die Vorstellung des Ganzen unangemessen, undeutlich,

*) Elles vont toutes confusément à l'infini, au tout. Monadologie. Nr. 60. Op. phil. pg. 710.

unklar ſein läßt. So weit das Streben einer Monade wirklich erreicht wird, ſo weit iſt die Vorſtellung klar; ſie iſt um ſo klarer, je kräftiger das Streben, je größer die thätige Kraft, je höher die Verfaſſung und weiter der Spielraum einer Individualität iſt: die thätige Kraft erzeugt das Streben und bewirkt daher die klare Vorſtellung. So weit dagegen das Streben eingeſchränkt und gehemmt wird, ſo weit iſt die Vorſtellung unklar; ſie iſt um ſo unklarer, je ohnmächtiger das Streben, je größer die Ohnmacht, je niedriger die Verfaſſung und enger der Spielraum einer Individualität iſt: die leidende Kraft beſchränkt das Streben und bewirkt daher die unklare Vorſtellung. „So ſchreibt man Thätigkeit der Monade zu nach dem Maß ihrer deutlichen Vorſtellungen, Leiden nach dem der verworrenen*)." Die thätige Kraft iſt gleich der klaren Vorſtellung, die leidende Kraft gleich der verworrenen.

II.

Die Körper als Vorſtellungen oder „phaenomena bene fundata".

1. Die beſchränkte Vorſtellung.

Vermöge ihrer leidenden Kraft, ſo zeigten wir früher, iſt oder erſcheint jede Monade als Körper. Wenn nun das Leiden, wie wir eben geſehen, eine vorſtellende Kraft iſt, ſo muß daraus eine Vorſtellung folgen, welche gleichkommt der Aeußerung der leidenden Kraft oder dem Körper. Setzen wir, was bereits ausgemacht und gegen den möglichen Mißverſtand geſichert worden, daß jedes Weſen ſeine Individualität vorſtellt und daß

*) Ainsi l'on attribue l'action à la monade en tant qu'elle a des perceptions distinctes et la passion en tant qu'elle a de confuses. Monad. Nr. 49. Op. phil. pg. 709.

jede Individualität beſchränkt iſt, ſo muß die Monade mit ihrer Individualität zugleich deren Schranke vorſtellen. Die beſchränkte Vorſtellung iſt daher die Vorſtellung der Schranke oder des beſchränkten Daſeins. Ein Weſen iſt beſchränkt, wenn außer ihm noch andere da ſind; darum liegt in der Vorſtellung jener Schranke die Vorſtellung anderer Weſen, die außerhalb jener Schranke exiſtiren; oder wo Schranken ſind, da müſſen Dinge ſein, die ſich außer einander befinden und ſich in dieſer äußerlichen Weiſe ſowohl ausſchließen als auf einander beziehen. Wenn Dinge außer einander ſind, ſo müſſen ſie neben und nach einander exiſtiren, ſie müſſen ſich durch körperliche Kräfte ausſchließen und in mechaniſchem Zuſammenhange verknüpfen. Mit andern Worten: die Natur der Schranke ſchließt in ſich die Bedingungen von Raum und Zeit, von Körper und Ausdehnung, alſo den Mechanismus bewegender und bewegter Materie. Die Vorſtellung der Schranke iſt darum nothwendig die eines räumlich-zeitlichen, körperlichen und bewegten Daſeins.

Wenn der Mikrokosmus Weltvorſtellung iſt, ſo iſt der unklare Mikrokosmus beſchränkte Weltvorſtellung: das iſt die Vorſtellung einer beſchränkten oder äußern Welt, die als ſolche nothwendig materiell und körperlich iſt, die als eine körperliche Welt nach den mechaniſchen Geſetzen der Bewegung handelt. Warum iſt die beſchränkte Welt Außenwelt? Weil jede Schranke die Dinge trennt und äußerlich ein Weſen von allen übrigen unterſcheidet. Warum iſt die Außenwelt materiell? Weil alle Ausſchließung, alles äußere Unterſcheiden in körperlichen Kräften und körperlichem Daſein beſteht.

So gewiß ich beſchränkt bin, ſo gewiß muß ich die Schranke vorſtellen, d. h. ich muß eine Außenwelt oder ausgedehnte, materielle Dinge und unter dieſen ſelbſt ein materielles

Ding oder einen Körper vorſtellen; darum muß jede Monade einen Körper vorſtellen und als ſolcher vorgeſtellt werden. Auch die bewußte Monade, weil ſie zugleich eine beſchränkte iſt, muß ſich ſelbſt (sibi) ſich (se) als Körper vorſtellen und andern bewußten Monaden als ſolcher erſcheinen.

2. Der Körper als nothwendige Vorſtellung.

Wenn daher Leibniz den Körper als eine Erſcheinung der Monade, als deren Vorſtellung oder Phänomen betrachtet, ſo muß man nicht meinen, daß dadurch die Natur des Körpers, die Solidität der Materie aufgehoben und in eine pure Vorſtellung, in ein bloßes Bild verwandelt oder an die Stelle des natürlichen Körpers leerer Schein geſetzt werden ſoll, ſondern es will die Erſcheinung des Körpers nur erklärt und der letzte mögliche Zwieſpalt zwiſchen Körper und Seele aufgehoben werden. Der Körper iſt keine beliebige, ſondern eine nothwendige, in dem Weſen jeder Monade begründete Vorſtellung: „ein phaenomenon bene fundatum“. Wie dieſe Grundlage ſtets unveräußerlich iſt, ſo auch die Erſcheinung und Vorſtellung der Körper. So wenig ich meine Individualität und mit ihr meine Schranke jemals ausziehen kann, ſo wenig kann ich jemals die Vorſtellung einer materiellen Welt verlieren, ſo wenig kann jemals ein Zeitpunkt kommen, wo die Körper aufhören, für mich Körper zu ſein, und wenn ich ſie auch anders erkläre, ſo bleibt ihre Erſcheinung für mich ſtets dieſelbe. Man muß ſich hier nicht irre führen laſſen durch den leibniziſchen Ausdruck, daß die Materie eine „verworrene, confuſe Vorſtellung“ ſei; vielleicht iſt dieſer Ausdruck für Andere nicht ebenſo glücklich gewählt, als er von Leibniz ſelbſt tiefſinnig verſtanden iſt. Denn der Zuſtand der Verworrenheit erſcheint wie eine Verfaſſung, die nicht ſein

ſoll, die man beſſer ſobald als möglich aufhebt; es ſcheint, als ob wir aus dieſem verworrenen Traume nur zu erwachen brauchen, um die Körperwelt und deren Vorſtellung los zu werden. Es iſt aber keine Klarheit des Verſtandes, keine Monadologie der Philoſophen im Stande, die Individuen in reine Geiſter zu verwandeln und damit die Vorſtellung des Körpers und des materiellen Univerſums zu vertreiben: daß hieße die Philoſophie an die Stelle der Welt, die Naturerklärung an die Stelle der Natur ſelbſt ſetzen. Die confuſe Vorſtellung iſt in jedem Dinge ein vollkommen naturgerechter und darum vollkommen unveräußerlicher Zuſtand. Es verhält ſich mit dem leibnizischen Begriffe des Körpers ganz ſo, wie mit der kopernikaniſchen Lehre der planetariſchen Bewegung, wie mit der carteſianiſchen Theorie der ſinnlichen Qualitäten. Descartes ſagt, der Körper iſt ſeiner Natur nach nur ausgedehnt und alle die ſinnlichen Qualitäten, die wir ihm zuſchreiben, die des Geſchmacks, der Farbe u. ſ. w. ſind lediglich unſere Sinnesempfindungen, aber nicht ſeine Eigenſchaften. Trotz dieſer Theorie, ſo richtig ſie iſt, hören wir nicht auf, von dem Körper zu reden, als ob ihm jene Eigenſchaften wirklich inwohnten; wir finden den Wein ſüß oder ſauer, obwohl wir wiſſen, daß Süßigkeit und Säure Erſcheinungen unſeres Geſchmacks ſind. Kopernikus beweiſt, daß es die Erde iſt, die ſich um die Sonne bewegt, und daß in der Sonnenbewegung, die wir ſehen, ſich unſere eigene Bewegung vorſtellt, die wir nicht ſehen. Darum hören wir nicht auf, die Sonnenbewegung zu ſehen und von dem Aufgang und Untergang der Sonne zu reden, als ob dieſe Bewegungen wirklich in der Natur ſtattfänden, während wir doch gründlich genug von dem Gegentheile belehrt ſind. Wie das kopernikaniſche Syſtem nicht im Stande iſt, uns die Anſchauung der Sonnenbewegung zu nehmen, wie hier der Ver-

ſtand unſere ſinnliche Vorſtellung erklären, aber niemals zerſtören kann: ebenſowenig kann und will die leibniziſche Monadologie uns die Anſchauung einer materiellen Welt, gleichſam den Glauben und die Gewohnheit des körperlichen Daſeins widerlegen, wenn ſie uns belehrt, auf welchen Geſichtspunkt ſich jene Anſchauung gründet; wenn ſie uns zeigt, daß dieſer Geſichtspunkt zwar nicht der höchſte, aber eine naturgemäße und allen Weſen gemeinſame Vorſtellung iſt*).

Ueberhaupt iſt es ein gedankenloſes Vorurtheil, welches die Wirklichkeit der Dinge verletzt meint, wenn die Dinge durch Vorſtellungen erklärt oder in vorgeſtellte Dinge verwandelt werden. Man beſinne ſich doch einen Augenblick! Können wir überhaupt etwas Anderes erklären, als was uns gegeben iſt? Ich ſtelle die Frage mit Abſicht ſo, damit auch der äußerſte Realismus ſie mit Nein beantworten darf. Kann uns jemals eine Thatſache anders gegeben ſein, als durch unſere Empfindung und Vorſtellung? Ich weiß nicht, wovon man redet, wenn man etwas erklären will, das man nicht vorſtellt. Ich weiß nicht, was man erklärt, wenn man von den Dingen unſere Empfindung, Anſchauung, Vorſtellung abzieht: die Bedingungen, unter denen uns allein die Dinge gegeben ſind! Der Philoſoph wenigſtens ſollte ſicher genug denken, um in dem Dinge, welches wir nicht vorſtellen, nicht empfinden, ein Unding zu ſehen, das zu erklären man die Mühe ſparen darf. Will er den Körper erklären, ſo erkläre er uns die Vorſtellung des Körpers. Hier giebt es, ſoviel ich ſehe, zwei Möglichkeiten:

*) Vgl. Élaircissement I. du nouv. syst. de la nature. Op. phil. pg. 132. Hier erklärt Leibniz, daß ſein Syſtem mit demſelben Rechte von Körpern und körperlicher Wirkſamkeit rede, als ein Kopernikaner vom Aufgang der Sonne, ein Platoniker von der Realität der Materie, ein Carteſianer von den ſinnlichen Qualitäten.

entweder man erklärt dieſe Vorſtellung für eine zufällige, die auch nicht ſein könnte, deren Gegentheil gleichfalls möglich wäre, oder man erklärt ſie für eine nothwendige, in der Natur der Dinge begründete, die ſchlechterdings ſein muß. Entweder man erklärt die Körper für bloße Phänomene oder für „phaenomena bene fundata“. In dem erſten Fall ſind die Körper leere und regelloſe Träume, in dem andern gehaltvolle Naturerſcheinungen, und es ſcheint jetzt ein nichtsſagender Streit über Worte, ob dieſe Naturdinge oder Vorſtellungen, Weſen oder Phänomene heißen ſollen. Die Hauptſache iſt, daß die Körper erklärt werden und daß uns die Gründe einleuchten, warum ſie ſo und nicht anders *erſcheinen*. Daß Leibniz in ſeinem Syſtem die Vorſtellung des Körpers (und nicht den Körper ohne Vorſtellung) erklärt hat, das eben macht ihn zu dem großen beſonnenen Philoſophen und giebt ſeiner Philoſophie die entſcheidende Bedeutung, den dogmatiſchen Standpunkt Descartes' und Spinoza's überwunden und die neuere Philoſophie für die kritiſche Epoche vorbereitet zu haben.

Indeſſen iſt die leibniziſche Lehre weit entfernt, ſchon im Geiſte des kritiſchen Standpunkts zu unterſcheiden zwiſchen dem ſubjectiven Erkenntnißvermögen und dem objectiven Weſen der Dinge, zwiſchen dem, was die Dinge für uns, und dem, was ſie an ſich ſind. Sie ſind an ſich eben ſo gut Vorſtellungen der Körper, als für uns. Es iſt nicht bloß unſere beſchränkte Vorſtellung, der die Dinge außer uns als Körper erſcheinen, ſondern es iſt zugleich deren eigene beſchränkte Vorſtellung, welche die Dinge zu Körpern macht oder als ſolche erſcheinen läßt. Wir ſtellen mit Bewußtſein oder mit Reflexion vor, was die Dinge ohne Bewußtſein, ohne Reflexion vorſtellen; wir wiſſen, daß die Dinge und wir ſelbſt als Körper erſcheinen, die Dinge wiſſen von dieſer Erſcheinung nichts, ſo ſehr ſie dieſelbe bewirken. Die Körper

ſind daher nicht etwa nur unſere Anſchauungen oder ſolche Phänomene, die lediglich aus der Beſchaffenheit unſeres Erkenntnißvermögens erklärt werden müſſen, ſondern ſie ſind in Wahrheit Naturerſcheinungen, die aus den Kräften der Dinge ſelbſt folgen*). Die geſammte Körperwelt iſt die Erſcheinung der geſammten Monadenwelt (phénomènes résultans de ces substances). So ſagt Leibniz in ſeinem erſten Briefe an Bourguet: „Sie urtheilen ſehr richtig, daß meine Monaden nicht materielle Atome, ſondern einfache Subſtanzen von urſprünglicher Kraft ſind (ich ſetze hinzu, der Vorſtellung und des Strebens): Kräfte, deren Aeußerungen oder Phänomene die Körper ausmachen**)."

Es giebt daher innerhalb der Natur nur Monaden und was mit Nothwendigkeit aus den Kräften derſelben hervorgeht. Wenn nun die Frage entſteht, ob außer den Monaden noch andere Weſen exiſtiren können, ob zur Erklärung der Körperwelt noch andere Principien, wie etwa ein vinculum substantiale, angenommen werden dürfen, ſo muß der ſtrenge und lautere Geiſt der leibnizíſchen Philoſophie dieſe Frage verneinen. In jenem Geſpräch über die Grundſätze von Malebranche erklärt Philaret, der hier die Monadenlehre vertheidigt: „man darf mit gutem Rechte Bedenken tragen, ob Gott außer den Monaden oder immateriellen Subſtanzen noch andere Weſen geſchaffen hat und ob

*) Massa est phaenomenon reale. Ep. XII. ad Des Bosses. Op. phil. pg. 457.

**) Vous jugez fort bien, que mes monades ne sont pas des atomes de matière, mais des substances simples, douées de force (j'ajoute de perception et d'appétit), dont les corps ne sont que des phénomènes. Lettre à Mr. Bourguet. Op. phil. pg. 719.

die Körper überhaupt etwas anderes ſind als Erſcheinungen, die aus jenen Subſtanzen nothwendig folgen. Mein Freund, deſſen Meinungen ich Ihnen dargethan habe, neigt ſich entſchieden nach der letztern Seite, da er Alles auf Monaden oder einfache Subſtanzen und deren Modificationen zurückführt mit den Erſcheinungen, die daraus folgen und deren Realität durch ihren Zuſammenhang bezeichnet iſt, der ſie von den Träumen unterſcheidet*)."

3. Die verworrene und deutliche Vorſtellung des Körpers.

Unter dem Geſichtspunkte der beſchränkten Vorſtellung, die allen Monaden, auch den bewußten inwohnt, erſcheint die Welt als ein materielles Univerſum und jede Monade als ein Körper. Sie muß mit ihrer Individualität zugleich deren Schranke vorſtellen, alſo ſich ſelbſt als ein beſchränktes Daſein unter anderem, ebenfalls beſchränktem Daſein, als ein Ding unter Dingen, als einen Körper unter Körper. Hier herrſcht das Geſetz der natürlichen Cauſalität, wonach die Dinge ſich gegenſeitig determiniren, äußerlich auf einander einwirken und in mechaniſchen Zuſammenhange verknüpft ſind. So erſcheint im Spinozismus die Welt auf dem höchſten Standpunkte der Intelligenz, die jedem einzelnen Weſen den Schein ſeiner Selbſtändigkeit nimmt und alle Dinge in Modificationen einer Subſtanz verwandelt. So erſcheint in der Monadologie die Welt auf dem Standpunkte der beſchränkten und unklaren Vorſtellung, unter

*) Examen des principes du P. Malebranche. Op. phil. pg. 693. In einem Briefe an Des Boſſes erklärt Leibniz die körperliche Maſſe, alſo die materielle Welt für eine Erſcheinung, die aus den Monaden folgt: „massa seu phaenomenon ex monadibus resultans." Ep. XI. ad Patrem Des Bosses. Op. phil. pg. 456.

dem Geſichtspunkte der Imagination, der die Individuen in Modi verwandelt und als Körper oder als Theile einer Körperwelt vorſtellt. Der Gegenſatz dieſer beiden Weltanſchauungen äußert ſich hier auf die eindringlichſte Weiſe: was Spinoza als die adäquate Idee, als den klaren Begriff der Dinge behauptet hatte, davon zeigt Leibniz, daß dieſe Idee in Wahrheit inadäquat, dieſer Begriff in Wahrheit beſchränkt und unklar ſei. Und ſo erſcheint als ein noch unklarer und beſchränkter Verſtand allemal der Geiſt des niedern Syſtems auf dem Standpunkte des höhern.

In der Erſcheinungswelt oder in dem materiellen Univerſum bildet jedes Individuum einen eigenthümlichen Körper, der dieſes Weſen, dieſe Form vorſtellt im Unterſchiede von allen andern. Jeder Körper iſt daher von ſeiner eigenen Seele eine deutliche Vorſtellung; oder innerhalb der beſchränkten Vorſtellung, die das geſammte Univerſum als Körperwelt erſcheinen läßt, wird von jedem Individuum der eigene Körper am deutlichſten vorgeſtellt, weniger deutlich die andern und um ſo undeutlicher, je weiter ſie in der Ordnung der Welt von jenem Individuum entfernt ſind. So iſt jeder Körper zugleich eine verworrene und eine deutliche Vorſtellung: er iſt eine verworrene Vorſtellung der Welt und eine deutliche Vorſtellung des Individuums; er iſt eine unklare Vorſtellung der andern Individuen und eine deutliche, ja unter allen Körpern die deutlichſte Vorſtellung der eigenen Individualität, der ihm eigenthümlichen Seele. Iſt nicht der thieriſche Körper eine deutliche Vorſtellung der thieriſchen Seele, nicht unter allen Körpern der Welt die deutlichſte? Auf die (bewußte) Vorſtellung des thieriſchen Körpers gründet ſich die Zoologie, die Einſicht in das Weſen der Thierſeele und in die Natur des thieriſchen Lebens. Und weil ſich auf dieſe Weiſe jede Seele in ihrem Körper deutlich erkennbar macht, deutlicher wenigſtens als in allen andern,

darum darf Leibniz behaupten, daß innerhalb des materiellen Universums jede Seele ihren Körper am deutlichſten vorſtellt. „Obgleich jedes Individuum das ganze Univerſum vorſtellt, ſo ſtellt es doch deutlicher den Körper vor, der ihm angehört und deſſen Entelechie es ausmacht, und wie dieſer Körper vermöge des Zuſammenhangs aller Materie in der Körperwelt das ganze Univerſum ausdrückt, ſo ſtellt die Seele zugleich das Univerſum vor, indem ſie ihren Körper vorſtellt*)."

Jeder Körper iſt ein deutliches Individuum und ein unklarer Mikrokosmus: ein deutliches Individuum, weil er auf eine ausſchließende und beſtimmte Weiſe die Kraft ausdrückt, die ihn beſeelt; ein unklarer Mikrokosmus, weil er die andern Körper

*) Ainsi quoique chaque monade créée représente tout l'univers, elle représente plus distinctement le corps, qui lui est affecté particulièrement et dont elle fait l'entéléchie: et comme ce corps exprime tout l'univers par la connexion de toute la matière dans le plein, l'âme représente aussi tout l'univers en représentant ce corps, qui lui appartient d'une manière particulière. Monadol. Nr. 62. Op. phil. pg. 710.

Die vorſtellende Thätigkeit der Dinge bezeichnet Leibniz bald durch „repräsenter", bald durch „exprimer". Dieſer Sprachgebrauch iſt darum bemerkenswerth, weil er die Begriffe der vorſtellenden Kraft erleuchtet und den Unterſchied kenntlich macht zwiſchen der bloßen und bewußten Vorſtellung. Die bewußte Vorſtellung iſt nach Innen gerichtet und bezieht ſich auf das Subject zurück, von dem ſie ausgeht. Die bloße Vorſtellung iſt nach Außen gerichtet und bezieht ſich nicht auf ihr Subject zurück. Die Dinge ſind nur die Accuſative (Objecte) ihrer vorſtellenden Thätigkeit, nicht deren Dative (Perſonen): ſie ſtellen ſich vor, d. h. se nicht sibi. Die bewußte Vorſtellung iſt reflexive Thätigkeit, die bloße nur expreſſive; was die bewußtloſen Dinge vorſtellen, iſt nicht Reflexion (ſubjective Vorſtellung oder Begriff), ſondern nur Expreſſion (objective Vorſtellung oder Form). Daher repräsenter = exprimer.

undeutlich und das geſammte Univerſum höchſt unvollkommen vorſtellt. Dieſe Sätze ſind ſehr einleuchtend und beweiſen ſich durch die einfachſte Erfahrung der Wiſſenſchaft. Jede Wiſſenſchaft gründet ſich offenbar auf eine deutliche Vorſtellung ihres Objects, aber auf die deutliche Vorſtellung dieſes Objects kann ſich niemals eine ſichere Kenntniß anderer oder gar aller Objecte gründen. Wenn man den Körper der Pflanze genau erforſcht, ſo wird aus der deutlichen (und bewußten) Vorſtellung dieſes Dinges ohne Zweifel eine richtige Botanik hervorgehen. Etwa auch eine Zoologie, eine Anthropologie, eine Metaphyſik? Und warum nicht? Weil der Pflanzenkörper nur die Pflanzenſeele deutlich repräſentirt, nicht die Seele des Thiers, noch weniger die des Menſchen, am wenigſten das Univerſum!

III.

Die Unterſchiede der Vorſtellung.

1. Der Gradunterſchied.

Innerhalb der beſchränkten Weltvorſtellung, die allen Monaden gemein iſt, behauptet jede ihren eigenthümlichen Charakter. Sie ſind alle Individuen, Mikrokosmen, unklare Mikrokosmen, aber eben dieſe unklare, beſchränkte Vorſtellung der Welt iſt in jeder eine andere. Und es iſt klar, worin allein dieſe Eigenthümlichkeit beſtehen kann. Wenn nämlich in allen Monaden dieſelbe Kraft der Vorſtellung, daſſelbe Streben nach dem Ganzen und Höchſten unter gewiſſen einſchränkenden Bedingungen exiſtirt, ſo muß die Verſchiedenheit der Dinge in dem Verſchiedenſein ihrer Schranken, die Eigenthümlichkeit der einzelnen Individualität in dem Grade ihrer Kraft, in der Potenz ihres Strebens liegen. Die Verſchiedenheit der Monaden iſt daher eine graduelle. Sie ſind verſchieden nicht durch die Natur ihres Weſens, denn

alle Monaden ſind Kräfte, nicht durch die Art dieſer Kraft, denn ſie ſind alle vorſtellende Kräfte, nicht durch den Inhalt ihrer Vorſtellung, denn ſie repräſentiren alle daſſelbe Univerſum, ſondern durch den Grad ihrer Kraft, durch die Schranke ihrer Vorſtellung, durch die größere oder geringere Deutlichkeit, womit jede dieſer Kräfte das Univerſum vorſtellt. Indeſſen darf man nicht ſagen, daß die Monaden etwa nur quantitativ verſchieden ſeien, oder man braucht einen Maßſtab, der auf dieſe Naturen nicht paßt. Sie ſind nicht mathematiſche Größen, darum iſt ihr Grad keine mathematiſche Grenze und alſo keine quantitative Beſtimmung: dieſer Grad iſt eine Naturſchranke oder eine eingeborne urſprüngliche Qualität, die den Charakter jedes einzelnen Individuums ausdrückt. Was früher die eigenthümliche Natur der Monade genannt wurde, kraft deren jede vollkommen verſchieden iſt von allen übrigen, eben daſſelbe Princip der Specification nennen wir jetzt den Grad der Vorſtellung. Kein Weſen kann das Maß ſeiner Kraft, den Grad ſeiner Vorſtellung überſteigen, aber wie es in der Natur der Kraft liegt, daß ſie eine unendliche Gradation erlaubt, wie es im Begriffe der ſtrebenden Kraft liegt, daß ſie dieſe unendliche Steigerung fordert, ſo muß es eine zahlloſe Fülle von Kräften, eine unendliche Mannigfaltigkeit von Monaden geben, denn jeder Grad iſt eine beſtimmte Naturkraft, deren Spielraum ſich bis zu dieſer Grenze und nicht weiter erſtreckt; jede Naturkraft iſt ein beſtimmtes Individuum, deſſen Bildung ſoweit reicht als ſeine Anlage, und deſſen Anlage in dem Grade ſeiner Kraft erſchöpft iſt.

Nun beſteht überhaupt aller Gradunterſchied in dem des Niedern und Höhern, und dieſer Unterſchied bezeichnet allemal ein Stufenverhältniß. Die Gradation der Kraft beſchreibt einen Stufengang von dem niedrigſten Grade zu dem höchſten, und

wenn in dieſer Stufenlinie jeder Punkt eine beſondere Kraft d. h. ein beſonderes Individuum oder eine Monade ausmacht, ſo bildet die zahlloſe Fülle der Monaden eine zahlloſe Stufenreihe von Weſen. So erweiſt ſich das höchſte Geſetz der Monade zugleich als das höchſte Geſetz des Univerſums. Und hier erklärt ſich auf die einfachſte Weiſe jene Uebereinſtimmung zwiſchen dem Einzelnen und dem Ganzen, welche den Grundgedanken der leibnizi-ſchen Lehre ausmacht. Jede Monade war die Entwicklung eines Individuums, eine geſetzmäßige und ſtetige Reihenfolge von Handlungen. Das Univerſum iſt eine Stufenreihe von Monaden, von der ſich zeigen wird, daß ſie nicht weniger geſetzmäßig, nicht weniger ſtetig fortſchreitet. Nur mit dem Unterſchiede, daß hier nicht, wie in der Entwicklung des Individuums, eine Stufe aus der andern hervorgeht: ſondern jede bildet ein beſonderes urſprüngliches, von den andern unabhängiges Weſen, das durch ſeine Anlage beſtimmt iſt, gerade dieſen Punkt im Univerſum, gerade dieſes Glied in der Reihenfolge der Kräfte, gerade dieſe Stufe in der Ordnung der Dinge einzunehmen. Das iſt gleichſam der metaphyſiſche Ort, den jede Monade von Ewigkeit her behauptet und welchen Leibniz früher als den „Geſichtspunkt (point de vue)“ bezeichnete, unter dem jede das Univerſum vorſtellt. Jetzt iſt dieſer große Gedanke vollkommen klar. Die niedere Kraft ſtrebt nothwendig nach der höhern, wie die Pflanze in dem Stufengange ihrer Bildung nach dem Thier, das Thier nach dem Menſchen, der Menſch nach Gott ſtrebt. Aber jedes Streben iſt nothwendig von einer Vorſtellung ſeines Zieles begleitet, wenn auch von einer dunklen und bewußtloſen. In der niedern Stufe muß die höhere, weil ſie angeſtrebt wird, zugleich mit vorgeſtellt werden, in dieſer wieder die höhere und ſo fort ins Unendliche. Mithin muß in jeder Stufe oder in jeder Monade eine Vorſtel-

lung von allen übrigen, alſo von dem geſammten Univerſum enthalten ſein: in der niedrigſten die dunkelſte und in der höchſten die hellſte. Denn die Kraft erlaubt keine anderen Unterſchiede als Grade, die vorſtellende Kraft kennt keine anderen Grade als die Unterſchiede der dunklen und hellen, der deutlichen und verworrenen Vorſtellung. „Jede Subſtanz," ſagt Leibniz ſchon im erſten Entwurfe ſeines Syſtems, „drückt das geſammte Univerſum aus, aber die eine deutlicher als die andere, überhaupt jede in relativer Weiſe und nach ihrem eigenthümlichen Geſichtspunkte*)."

2. Die niedern und höhern Monaden.

Wachſende und gleichmäßige Vollkommenheit.

Alſo die Grade der Vorſtellung beſtehen in der größern und geringern Deutlichkeit, womit jede Monade das Univerſum vorſtellt, und da ſich dieſe Vorſtellung in keinem endlichen Wesen vollkommen aufklären und von ihren natürlichen Schranken befreien kann, ſo iſt hier die größere Klarheit nur die geringere Unklarheit. So weit ſich die Ordnung der Dinge erſtreckt, müſſen wir die Deutlichkeit der vorſtellenden Kraft immer in eingeſchränktem Sinne verſtehen: ſie gilt nicht in Rückſicht des geſammten Univerſums, ſondern nur für einen Theil deſſelben. Wenn ich aber von einem Ganzen nur den einen Theil deutlich, den andern undeutlich vorſtelle, ſo iſt das Ganze ſelbſt, welches allen ſeinen Theilen gleichkommt, auf eine verworrene Weiſe vorgeſtellt.

Die größere Deutlichkeit beweiſt den höhern Grad der Vor-

*) Que chaque substance exprime l'univers tout entier, mais l'une plus distinctement que l'autre, sur-tout chacune à l'égard de certaines choses et selon son point de vue. Lettre à Mr. Arnauld. Op. phil. pg. 107.

ſtellungskraft, alſo die höhere Stufe der Individualität oder das (relativ) vollkommnere Weſen; die geringere Deutlichkeit dagegen beweiſt den niedern Grad der Kraft, die niedere Stufe der Natur, das (relativ) unvollkommnere Weſen. Vollkommenheit und Unvollkommenheit gelten hier in vergleichendem Verſtande: ſie ſind Prädicate, die der Monade zukommen in ihrem Verhältniß zum Ganzen. An ſich betrachtet, iſt jede Monade in ihrer Naturſchranke befangen; ſie kann weder mehr noch weniger ſein, als ſie eben von Natur iſt, ihr Weſen beſteht in einer urſprünglich beſtimmten Individualität, welche die Monade ſich ſelbſt weder geben noch nehmen, ſondern nur entwickeln kann, und ſie iſt hier um ſo vollkommner, je mehr ſie ihre Naturanlage erfüllt. Aber mit dem Ganzen verglichen, iſt freilich eine Monade beſchränkter als die andere: die beſchränkte Monade iſt niedriger als die weniger beſchränkte, die niedere iſt unvollkommner als die höhere. Und ſo bilden ſie alle jene unendliche Stufenreihe von Weſen, die von dem Unvollkommnen zu dem Vollkommnen fortſchreitet. In Rückſicht des Individuums beſteht daher das Univerſum in einer wachſenden Vollkommenheit, und wenn es nur Individuen gäbe, ſo könnte die Stufenreihe derſelben nie vollendet, das Univerſum nie abgeſchloſſen ſein, und das Ganze ſelbſt wäre in einer wachſenden Vollkommenheit begriffen. Aber geſetzt, daß ein höchſtes Ziel feſtſteht, welches das Stufenreich der Dinge zugleich begründet und abſchließt, ſo iſt auch das Ganze in ſich vollendet, und die zunehmende Vollkommenheit fällt nur in die einzelnen Weſen, während das Univerſum ſelbſt in gleichmäßiger Vollkommenheit beſteht. So muß die Frage nach der Vollkommenheit des Ganzen angeſehen werden, welche Leibniz in ſeinen Briefen an Bourguet aufgeworfen hat, ohne ſie aufzulöſen, und die Leſſing in jener uns bekannten Abhand-

lung von allen übrigen, alſo von dem geſammten Univerſum enthalten ſein: in der niedrigſten die dunkelſte und in der höchſten die hellſte. Denn die Kraft erlaubt keine anderen Unterſchiede als Grade, die vorſtellende Kraft kennt keine anderen Grade als die Unterſchiede der dunklen und hellen, der deutlichen und verworrenen Vorſtellung. „Jede Subſtanz," ſagt Leibniz ſchon im erſten Entwurfe ſeines Syſtems, „drückt das geſammte Univerſum aus, aber die eine deutlicher als die andere, überhaupt jede in relativer Weiſe und nach ihrem eigenthümlichen Geſichtspunkte*)."

2. Die niedern und höhern Monaden.

Wachſende und gleichmäßige Vollkommenheit.

Alſo die Grade der Vorſtellung beſtehen in der größern und geringern Deutlichkeit, womit jede Monade das Univerſum vorſtellt, und da ſich dieſe Vorſtellung in keinem endlichen Weſen vollkommen aufklären und von ihren natürlichen Schranken befreien kann, ſo iſt hier die größere Klarheit nur die geringere Unklarheit. So weit ſich die Ordnung der Dinge erſtreckt, müſſen wir die Deutlichkeit der vorſtellenden Kraft immer in eingeſchränktem Sinne verſtehen: ſie gilt nicht in Rückſicht des geſammten Univerſums, ſondern nur für einen Theil deſſelben. Wenn ich aber von einem Ganzen nur den einen Theil deutlich, den andern undeutlich vorſtelle, ſo iſt das Ganze ſelbſt, welches allen ſeinen Theilen gleichkommt, auf eine verworrene Weiſe vorgeſtellt.

Die größere Deutlichkeit beweiſt den höhern Grad der Vor-

*) Que chaque substance exprime l'univers tout entier, mais l'une plus distinctement que l'autre, sur-tout chacune à l'égard de certaines choses et selon son point de vue. Lettre à Mr. Arnauld. Op. phil. pg. 107.

ſtellungskraft, alſo die höhere Stufe der Individualität oder das (relativ) vollkommnere Weſen; die geringere Deutlichkeit dagegen beweiſt den niedern Grad der Kraft, die niedere Stufe der Natur, das (relativ) unvollkommnere Weſen. Vollkommenheit und Unvollkommenheit gelten hier in vergleichendem Verſtande: ſie ſind Prädicate, die der Monade zukommen in ihrem Verhältniß zum Ganzen. An ſich betrachtet, iſt jede Monade in ihrer Naturſchranke befangen; ſie kann weder mehr noch weniger ſein, als ſie eben von Natur iſt, ihr Weſen beſteht in einer urſprünglich beſtimmten Individualität, welche die Monade ſich ſelbſt weder geben noch nehmen, ſondern nur entwickeln kann, und ſie iſt hier um ſo vollkommner, je mehr ſie ihre Naturanlage erfüllt. Aber mit dem Ganzen verglichen, iſt freilich eine Monade beſchränkter als die andere: die beſchränkte Monade iſt niedriger als die weniger beſchränkte, die niedere iſt unvollkommner als die höhere. Und ſo bilden ſie alle jene unendliche Stufenreihe von Weſen, die von dem Unvollkommnen zu dem Vollkommnen fortſchreitet. In Rückſicht des Individuums beſteht daher das Univerſum in einer wachſenden Vollkommenheit, und wenn es nur Individuen gäbe, ſo könnte die Stufenreihe derſelben nie vollendet, das Univerſum nie abgeſchloſſen ſein, und das Ganze ſelbſt wäre in einer wachſenden Vollkommenheit begriffen. Aber geſetzt, daß ein höchſtes Ziel feſtſteht, welches das Stufenreich der Dinge zugleich begründet und abſchließt, ſo iſt auch das Ganze in ſich vollendet, und die zunehmende Vollkommenheit fällt nur in die einzelnen Weſen, während das Univerſum ſelbſt in gleichmäßiger Vollkommenheit beſteht. So muß die Frage nach der Vollkommenheit des Ganzen angeſehen werden, welche Leibniz in ſeinen Briefen an Bourguet aufgeworfen hat, ohne ſie aufzulöſen, und die Leſſing in jener uns bekannten Abhand-

lung über Leibniz ſo entſcheiden will, daß die Dinge in der Welt eine Stufenreihe wachſender, die Welt ſelbſt ein Syſtem gleichmäßiger Vollkommenheit bildet. Wir laſſen hier dieſe Frage offen, da wir ſie jetzt noch nicht ganz zu beantworten im Stande ſind, denn vorderhand kennen wir nur Monaden; von der Stufenreihe dieſer Individuen müſſen wir urtheilen, wie Leſſing geurtheilt hat. Die Vollkommenheit der einzelnen Weſen wächſt von Stufe zu Stufe, und wie es keine Grenzen und keinen Grad giebt, der nicht überſchritten werden könnte, ſo giebt es auch kein Individuum, das nicht noch eine höhere Stufe der Individualität zuließe. Denn in keiner Monade, ſo lange die letzte Schranke und mit dieſer die Monade ſelbſt nicht weggeräumt iſt, kann die Vorſtellung des Univerſums ſo klar und ſo deutlich ſein, daß ſie nicht noch klarer und noch deutlicher ſein könnte*).

Eine Monade iſt um ſo vollkommner, je deutlicher ſie das Univerſum vorſtellt, oder je größer der Theil des Univerſums iſt, den die Monade deutlich vorſtellt. Ebenſo gut dürfte man ſagen, was ſogleich einleuchtet: ein Weſen iſt um ſo vollkommner, je beſſer das Ganze darin vorgeſtellt, je mehr von dem Ganzen daraus erkannt, je mehr überhaupt darin entdeckt werden kann. Oder je mehr in einem Weſen vorgeſtellt wird, je reicher und gehaltvoller die Erkenntniß iſt, die wir aus der deutlichen Vorſtellung dieſes Weſens ſchöpfen, um ſo vollkommner iſt das Weſen ſelbſt. In dem Menſchen läßt ſich ohne Zweifel mehr von der Welt erkennen als im Thier: darum ſtellt das menſchliche Individuum die Welt deutlicher vor als das thieriſche, alſo iſt es vollkommner als dieſes.

Die Welt iſt der Inbegriff aller Monaden; ein Theil der

*) Lettre IV. à Mr. Bourguet. Op. phil. pg. 733. Vgl. Leſſings ſämmtl. Werke. Bd. IX. Leibniz von den ewigen Strafen. V. — VII. Seite 163 — 166.

Welt iſt mithin der Inbegriff gewiſſer Monaden: jene begreift die Allheit, dieſer nur eine Mehrheit von Monaden in ſich. Iſt nun dieſer Theil um ſo größer, je mehr Monaden er in ſich faßt, ſo iſt die Monade um ſo vollkommener, je mehr der andern Monaden ſie deutlich vorſtellt. Das niedere Individuum kann das höhere nur dunkel und unklar vorſtellen, um ſo unklarer, je höher das vorgeſtellte Individuum iſt; dagegen das höhere Individuum kann allemal das niedere deutlich und klar vorſtellen, um ſo klarer, je höher das vorſtellende Individuum iſt. Das Thier hat vom Menſchen eine dunkle, der Menſch vom Thier eine deutliche Vorſtellung: aus dem Thier kann niemals ein Anthropolog werden, wohl aber aus dem Menſchen ein Zoolog (wobei wir natürlich vorausſetzen, daß die deutliche Vorſtellung zugleich eine bewußte iſt, damit überhaupt Wiſſenſchaft daraus hervorgehen könne, denn das Thier, obwohl es die Pflanze deutlicher vorſtellt, als umgekehrt die Pflanze das Thier, kann doch niemals ein Botaniker werden, weil ſeine Vorſtellung, auch die deutlichſte, bewußtlos iſt und darum unwiſſend bleibt). So dürfen wir in Rückſicht auf die Ordnung der Dinge den Satz aufſtellen: alle höhern Weſen ſind in den niedern unklar, alle niedern Weſen in den höhern klar vorgeſtellt; aus dem Vollkommenen kann das Unvollkommene deutlich, aus dem Unvollkommenen das Vollkommene nur undeutlich erkannt werden; das Unvollkommene iſt die undeutliche Vorſtellung des Vollkommenen, dieſes die deutliche des Unvollkommenen.

Die deutliche Vorſtellung iſt die Aufklärung und darum die Erklärung der undeutlichen; das Vollkommene iſt alſo die Erklärung des Unvollkommenen: es iſt deſſen Urſache, nicht in dem realen Sinne, daß ſie es bewirkt, ſondern in dem idealen, daß ſie es erklärt, und ſo begreift ſich das Verhältniß zwiſchen dem

Unvollkommenen und Vollkommenen oder zwiſchen den Monaden überhaupt nicht als ein phyſiſcher, ſondern als ein idealer Einfluß, worin die höhere Kraft ſtets die niedere vorſtellt, erklärt, in dieſem Sinne begründet, aber nicht aus ſich erzeugt und äußerlich auf dieſelbe einwirkt. „Darin," ſagt die Monadologie, „liegt die größere Vollkommenheit eines Dinges, daß ſich in ihm der aprioriſche Grund deſſen entdeckt, was in dem andern Dinge geſchieht, und in dieſem Sinne redet man von einer Cauſalität zwiſchen beiden, wonach das erſte auf das andere einwirkt. Allein unter den einfachen Subſtanzen giebt es nur einen idealen Einfluß der einen Monade auf die andere*)."

3. Die niedern und höhern Organismen.

Centralmonaden.

Sind nun alle Monaden von Natur beſeelte Körper oder organiſche Subſtanzen, ſo müſſen ſich die Organismen wie die Monaden unterſcheiden: es muß alſo niedere und höhere Organismen geben. Jene ſind die unvollkommenen, dieſe die vollkommenen Monaden. Wie in den vollkommenen Monaden die unvollkommenen deutlich vorgeſtellt, gleichſam als Momente enthalten ſind, ſo die niedern Organismen in den höhern: ſo iſt das vegetative Leben in dem thieriſchen, dieſes in dem menſchlichen deutlich vorgeſtellt und als eine niedere Lebensſtufe enthalten, aber nicht umgekehrt das menſchliche Leben in dem thieriſchen oder

*) Et une créature est plus parfaite qu'une autre en ce, qu'on trouve en elle ce qui sert à rendre raison a priori de ce qui se passe dans l'autre, et c'est par là, qu'on dit, qu'elle agit sur l'autre. Mais dans les substances simples ce n'est qu'une influence idéale d'une monade sur l'autre. Monadol. Nr. 50. 51. Op. phil. pg. 709.

dieſes in dem der Pflanze. Eine Monade iſt um ſo vollkommener, je mehr der andern Monaden ſie deutlich vorſtellt. Aber die deutlichſte Vorſtellung der beſchränkten Monade iſt ihr Körper. Alſo je mehr Monaden ſie in ihrer deutlichſten Vorſtellung d. h. in ihrem Körper vereinigt, je reicher und mannigfaltiger die Bildung dieſes Körpers iſt, um ſo entwickelter iſt die (vorſtellende) Kraft der Monade, ausgebreiteter deren Spielraum, vollkommener die Monade ſelbſt, höher der Organismus. Der höhere Organismus iſt mithin keine einfache Monade, die nichts wäre, als die deutliche Vorſtellung eines Körpers und die undeutliche aller andern, ſondern er iſt ein Reich von Monaden, und in dieſem Reiche werden eine Menge Monaden von einer einzigen mit voller Deutlichkeit vorgeſtellt: es geſchieht in ihnen nichts, das nicht in der deutlichen Vorſtellung jener einen Monade vollkommen enthalten, erklärt, begründet wäre, und ſo verhält ſich die eine Monade zu den andern, wie das Vorſtellende zum Vorgeſtellten, wie die Urſache zur Wirkung, wie die thätige Kraft zur leidenden, oder wie die Seele zum Körper. Das Niedere iſt dem Höhern ſtets untergeordnet. Wenn ſich nun die Monaden zu einander verhalten, wie das Niedere zum Höhern, ſo findet unter ihnen ein Verhältniß der Unterordnung ſtatt, das bei der unendlichen Verſchiedenheit oder Stufenreihe der Monaden als entferntere, nähere, nächſte Unterordnung oder als weitere, nähere, nächſte Verwandtſchaft erſcheinen muß. Die nächſten Verwandten einer Monade ſind diejenigen, die ſie auf das Deutlichſte oder als ihren Körper vorſtellt, in denen ſie von Natur vollkommen einheimiſch iſt, die ihr von Natur auf die allernächſte Weiſe zugehören, wie eine Familie ihrem Oberhaupte. In dieſer nächſten Verwandtſchaft erſcheint die herrſchende Monade als die Seele, die untergeordneten als deren Körper, und das Ganze,

dieſe engverbundene Familie von Monaden, erſcheint darum als ein beſeelter Körper oder als ein Organismus höherer Ordnung: dieſer Organismus erſcheint, als ob er nur eine Monade ausmachte, während er in Wahrheit in vielen Monaden beſteht, die nach dem Gange der Natur in nächſter Ordnung verknüpft ſind. In Wahrheit ſind die untergeordneten Monaden nicht bloß Körper und die herrſchenden nicht bloß Seele, ſondern beide ſind Monaden, Individuen, beſeelte Körper, aber ihre nächſte Verwandtſchaft und Zuſammengehörigkeit macht, daß die herrſchende Monade als die Seele und die ihr zugehörenden als der Körper jenes Ganzen erſcheinen. Die nächſte Verwandtſchaft iſt keine unmittelbare Einheit; ſie beſteht zwiſchen vielen Individuen, während die unmittelbare Einheit nur ein Individuum, eine einfache Monade bildet. Jede Monade iſt als ſolche ein beſeelter Körper: hier bilden Seele und Körper ein Individuum, hier ſind ſie die beiden urſprünglichen Kräfte, die das Daſein jeder Monade ausmachen, jene iſt die höhere, dieſe die niedere Kraft, oder der Körper iſt in der einfachen Monade nicht bloß auf die nächſte, ſondern auf unmittelbare Weiſe zur Seele gehörig. Das Verhältniß von Seele und Körper, wie es in der Monade als ſolcher beſteht, iſt unmittelbare Einheit*). Das Verhältniß von Seele und Körper, wie es zwiſchen Monaden beſteht zufolge ihrer naturgemäßen Stufenordnung, iſt nächſte Verwandtſchaft. Dieſe letzte Beziehung iſt der erſten ähnlich, aber nicht gleich; das Gemeinſame in beiden Verhältniſſen iſt die Unterordnung, nur daß dieſe Unterordnung in der unmittelbaren Einheit zwiſchen Factoren eines Individuums, in der nächſten Verwandtſchaft zwiſchen verſchiedenen Individuen ſtattfindet. Streng

*) Siehe oben Capitel IV dieſes Buchs. Nr. I. 2. S. 376. flgd.

genommen müſſen wir uns daher ſo ausdrücken: in dem Gebiete nächſter Verwandtſchaft verhält ſich die eine Monade zu den andern ähnlich, wie in jeder Monade die Seele zum Körper. Aehnlich darum, weil jener einen Monade die andern untergeordnet ſind und zwar in nächſter Verbindung. Man könnte den Unterſchied zwiſchen der Einheit und einer ſolchen zuſammengehörigen Verbindung vielleicht ſo bezeichnen, daß dort der Körper die eingeborene Kraft, hier dagegen das angeborene Reich der Seele ausmacht.

Der höhere Organismus iſt nicht, ſondern erſcheint als ein (zuſammengeſetztes) Individuum; er iſt eine Geſellſchaft oder Verbindung von Individuen, die von einem einmüthigen Zwecke beherrſcht, zuſammen in einer und derſelben Monade deutlich vorgeſtellt und ſo zu einem lebendigen und einmüthigen Ganzen verbunden werden. Diejenige Monade, welche die andern beherrſcht, indem ſie dieſelben deutlich vorſtellt, iſt die Seele in dieſem Körper, gleichſam das Centrum dieſer Peripherie, die Sonne in dieſem Planetenſyſtem, die Königin in dieſem Reiche. Jede höhere Monade muß eine Centralmonade ſein, denn ſie muß andere Monaden unter ſich haben; von dieſen untergeordneten Monaden müſſen ihr einige in nächſtem Grade zugehören; dieſe nächſt untergeordneten Monaden muß ſie auf das Deutlichſte vorſtellen; dieſe deutlichſte Vorſtellung muß als Körper erſcheinen, den ſie beherrſcht, d. h. als ihr Körper, deſſen Seele ſie ausmacht; und als die Seele dieſes Körpers bildet die Monade die Erſcheinung eines höhern (mannigfaltig zuſammengeſetzten) Organismus, wie ihn die Natur in ihren höchſten Bildungen, vor allem in dem animaliſchen Leben darſtellt. „Jede einfache Subſtanz oder Monade, die das Centrum einer zuſammengeſetzten Subſtanz (z. B. eines Thiers) und deren einheitliches Princip (unicité) aus-

macht, iſt von einem Aggregat unendlich vieler anderer Monaden umgeben, die den eigenthümlichen Körper jener Centralmonade bilden, und durch dieſen Körper ſtellt ſie, wie in einem Mittelpunkte, die Dinge vor, die ſich außer ihr befinden*)."

4. Organiſche und unorganiſche Körper.

Die beſchränkte Vorſtellung verwandelt die Monaden in Körper; unter dieſem Geſichtspunkte betrachtet, muß die Welt als ein materielles Univerſum und die Monaden als zuſammengeſetzte Subſtanzen oder Aggregate erſcheinen. Wenn nun in einem ſolchen Aggregate die Centralmonade fehlt, welche die Theile deſſelben (nämlich die andern Monaden) beherrſcht, ordnet, gliedert, ſo erſcheint die zuſammengeſetzte Subſtanz als ein bloßer Haufe oder als ein Sammelweſen (troupeau), dem das Princip der wirklichen Einheit mangelt. Ein ſolches Aggregat erſcheint als ſeelenloſe Maſſe oder als ein unorganiſcher Körper. Der unorganiſche Körper macht eine zufällige Einheit (unum per accidens), während der organiſche Körper eine nothwendige, wirkliche Einheit (unum per se) bildet**). Alle Monaden müſſen als Aggregate oder als Körper vorgeſtellt werden: als unorganiſche, wenn ſie von keinem Centrum beherrſcht ſind und alſo eine bloße Collection vorſtellen; als organiſche dagegen, wenn ſie von einem Centrum beherrſcht und in ſtrenger Gliederung nach dem Geſetze der Stufenfolge geordnet ſind.

Es iſt kein Widerſpruch, daß uns die Dinge als Körper oder zuſammengeſetzte Subſtanzen erſcheinen, während ſie von Natur Monaden oder immaterielle Subſtanzen ſind. Es iſt eben

*) Principes de la nat. et de la gr. Nr. 3. pg. 714.

**) Epist. XXV. ad Patrem Des Bosses. Op. phil. pg. 713.

ſo wenig ein Widerſpruch, daß uns die Dinge unter gewiſſen Bedingungen als unorganiſche Subſtanzen oder als bloße Aggregate erſcheinen, obwohl von Natur alle Dinge organiſche Kräfte ſind. „Die Natur", ſchreibt Leibniz an Wagner, „iſt überall organiſch und zweckmäßig geordnet; es giebt in ihr nichts Formloſes, wenn ſie auch bisweilen unſern Sinnen nur als rohe Maſſe erſcheint*)."

Damit organiſche Kräfte ſich als organiſche Körper oder als lebendige Individuen offenbaren, muß unter ihnen eine gewiſſe Ordnung, ein gewiſſes Syſtem ſtattfinden, das von dem Gange der Natur und von der Stufenreihe der Weſen abhängt, alſo nicht unter allen beliebigen Dingen ſtattfinden noch weniger überall von uns entdeckt werden kann. Wo dieſes Syſtem, dieſe Stufenordnung vieler Monaden, die von einer beherrſcht werden, wo dieſe nächſte Verwandtſchaft nicht wirklich ſtattfindet, da erſcheint uns nothwendig ein unorganiſcher Körper. In dem lebendigen Körper (der höhern Art) bilden die Monaden gleichſam ein Staatsweſen, ein Volk, eine gegliederte Geſellſchaft; in dem unorganiſchen Körper dagegen einen Haufen, eine Maſſe ohne ordnende und beherrſchende Einheit. Und nichts hindert, daß in dieſer unorganiſchen Maſſe organiſche Kräfte überall exiſtiren, auch wenn ſie unſerer beſchränkten, verworrenen Anſchauung nicht einleuchten. So wenig die Erſcheinung der Körperwelt überhaupt mit der immateriellen Natur der Monaden im Sinne der leibniziſchen Philoſophie ſtreitet, eben ſo wenig

*) Natura ubique organica est et a sapientissimo autore ad certos fines ordinata, nihilque in natura incultum censeri debet, etsi interdum non nisi rudis massa nostris sensibus appareat. Ep. ad Wagnerum de vi act. corp. Nr. IV. Op. phil. pg. 466.

widerſpricht die Erſcheinung unorganiſcher Körper der lebendigen oder organiſchen Natur jeder Monade. Aus dem Weſen der Dinge folgt, warum die Monaden Körper, unorganiſche und organiſche verſchiedener Ordnung vorſtellen oder als ſolche erſcheinen; aus unſerer beſchränkten (ſinnlichen) Vorſtellung folgt, warum wir die Monaden als Körper anſchauen. Und aus dieſen beiden Gründen folgt, daß die Körper nicht leere Scheinbilder ſind, ſondern „phaenomena bene fundata“, oder die Körperwelt die wohlbegründete Erſcheinung der Monadenwelt.

Achtes Capitel.

Das Stufenreich der Dinge oder die Weltharmonie.

I.

Die Hauptſtufen der vorſtellenden Kräfte.

1. Unterſchied zwiſchen Leibniz und Ariſtoteles.

Die Welt oder der Inbegriff aller Monaden bildet ein Stufenreich geſtaltender Kräfte (Entelechien); dieſes Stufenreich erſcheint in einer Körperwelt, die von den unorganiſchen Formen zu den organiſchen, von den niedern Organismen zu den höhern fortſchreitet; und dieſer Fortſchritt ſelbſt beſteht darin, daß die Kräfte der Dinge von Stufe zu Stufe wachſen, daß ſich die Weltvorſtellung oder der Mikrokosmus immer mehr und mehr aufklärt, daß ſich die klare Vorſtellung immer reicher und gehaltvoller ausbildet. Was daher die Anſchauung des Makrokosmus (der Welt im Großen) betrifft, ſo beſtätigt ſich hier die früher erklärte Uebereinſtimmung zwiſchen Leibniz und Ariſtoteles. Denn auch dem letzteren erſcheint die Welt als ein Stufenreich von Entelechien, die von einem abſoluten Zwecke bewegt werden, den ſie ſelbſt mit immer höheren Kräften anſtreben. Indeſſen bei Ariſtoteles ſind die Dinge verknüpft durch die Kette des Naturzuſammenhangs; eine Entelechie folgt aus der andern, die niedere bildet die natürliche Grundlage oder Materie (ὕλη),

woraus ſich die nächſt höhere entwickelt, und die natürliche Grundlage aller iſt der dynamiſch beſtimmte Stoff, woraus die Stufenreihe der Dinge hervorgeht. Dagegen die leibniziſche Philoſophie verneint mit dem phyſiſchen Zuſammenhange zwiſchen den Monaden auch die Möglichkeit eines ſolchen Hervorgehens; hier folgt kein Weſen aus dem andern, nicht das höhere aus dem niederen, ſondern alle beſtehen zugleich in dem Urſprunge der Welt, jedes in ſeiner eigenthümlichen Individualität, in dem unveräußerlichen Geſichtspunkt, unter dem es das Univerſum vorſtellt, auf der beſtimmten Stufe, die es in der Ordnung des Ganzen einnimmt.

2. Leben, Seele, Geiſt.

Die ganze Welt erſcheint im Lichte der leibniziſchen Lehre als ein Syſtem der Aufklärung, denn ſie bildet ein Stufenreich von Weſen, worin die vorſtellenden Kräfte immer heller, die Dinge ſelbſt immer aufgeklärter werden. Darum iſt die Aufklärung des Menſchen die einfache und natürliche Aufgabe, die aus einer ſolchen Anſchauung der Welt für die Philoſophie ſelbſt folgt; dieſe muß ihrem Zeitalter daſſelbe ſein wollen, was nach ihren höchſten Begriffen die Natur überall iſt: wenn die Natur die menſchliche Vorſtellung bis zum Bewußtſein aufklärt, ſo ſoll die Philoſophie das menſchliche Bewußtſein bis zur deutlichen Erkenntniß der Natur aufklären; ſie ſoll den Naturzweck erfüllen, indem ſie die Aufklärung der Natur fortſetzt und vollendet. Die Natur, ſo weit wir ſie kennen, erreicht den relativ höchſten Grad ihrer Aufklärung im menſchlichen Individuum, aus deſſen bewußter Vorſtellung Religion und Wiſſenſchaft folgen. Die Philoſophie ſoll den Menſchen aufklären, indem ſie Religion und Wiſſenſchaft aufklärt oder, was daſſelbe heißt, die Objecte beider, Gott und Welt, klar und deutlich erkennt.

In dem Stufengange der natürlichen Aufklärung wächst mit dem Grade der Kraft die Deutlichkeit der Vorstellung: die deutlichste Vorstellung ist die bewußte, die dunkelste die bloße Vorstellung, die ein körperliches Individuum oder einen einfachen Organismus ausdrückt und mit diesem Ausdrucke der Form so ganz zusammenfällt, daß sie weder Anderes noch weniger sich selbst davon unterscheidet. In der Mitte zwischen dem deutlichen Bewußtsein und dem bewußtlosen Ausdruck steht die Empfindung, die einen höheren (zusammengesetzten) Organismus vorstellt und dessen Eindrücke oder Vorstellungen, die einen von den andern, zu unterscheiden vermag, ohne sich selbst davon zu unterscheiden. Im weitern Verstande sind alle Monaden Seelen. Um aber den Unterschied zu bezeichnen zwischen den Hauptclassen der Dinge, nämlich den einfachen, empfindenden und bewußten Seelen, so mögen mit Leibniz die ersten schlechtweg Monaden oder Entelechien, die andern Seelen im engern Sinne, die letzten Geister genannt werden. Jede Monade ist Leben, denn sie ist selbstthätige Kraft; das thierische Individuum ist Seele, denn es empfindet seine Vorstellungen; das menschliche ist Geist, denn es ist bewußte Vorstellung. „Wenn wir," sagt die Monadologie, „Alles, das Vorstellung und Streben hat (perceptions et appétits), Seele nennen wollen, so können alle einfachen Substanzen oder Monaden Seelen heißen; da aber die Empfindung mehr ist als die einfache Vorstellung, so meine ich, sollte der allgemeine Name Monaden oder Entelechien für die einfachen Substanzen hinreichen, und nur diejenigen sollten Seelen genannt werden, deren Vorstellung deutlicher und vom Gedächtniß begleitet ist*)." — „Jede Monade mit einem eigenthümlichen Körper macht eine

*) Monadologie. Nr. 19. 63. Op. phil. pg. 706. 710.

lebendige Subſtanz. So giebt es nicht nur überall Leben, das mit den Gliedern oder Organen verknüpft iſt, ſondern auch eine unendliche Stufenreihe in den Monaden, da die einen mehr oder weniger über die andern herrſchen. Wenn aber eine Monade ſo geſchickte Organe hat, daß vermöge derſelben die empfangenen Eindrücke, alſo auch deren Vorſtellungen ſich bildlich auseinander und unterſcheiden laſſen (wie z. B. mittelſt der optiſchen Conſtruction des Auges die Lichtſtrahlen concentrirt werden und intenſiver wirken), ſo kann ſich hier die Vorſtellung bis zur Empfindung (sentiment) ſteigern, d. h. bis zu einer von Gedächtniß begleiteten Vorſtellung, wovon eine Art Echo lange Zeit zurückbleibt, um ſich bei Gelegenheit wieder vernehmbar zu machen; ein ſolches lebendiges Weſen (vivant) heißt Thier und ſeine Monade Seele. Und wenn dieſe Seele ſich bis zur Vernunft (raison) erhebt, ſo iſt ſie ein Weſen noch höherer Ordnung, und man rechnet ſie unter die Geiſter*)."

---

*) Princ. de la nat. et de la grâce. Nr. 4. pg. 714. 715.

Stricte anima sumitur pro specie vitae nobiliore seu pro vita sensitiva, ubi non nuda est facultas percipiendi, sed et praeterea sentiendi, quando nempe perceptioni adjungitur attentio et memoria. Quemadmodum vicissim mens species animae nobilior, nempe mens est anima rationalis. — Ut *ergo* mens est anima rationalis, ita anima est vita sensitiva et vita est principium perceptivum. Ep. ad Wagnerum de vi act. corp. Nr. III. pg. 466. — Monas est vel ratione praedita, mens, vel sensu praedita, nempe anima, vel inferiore quodam gradu perceptionis et appetitus praedita, seu animae analoga, quae nudo monadis nomine contenta est, cum ejus varios gradus non cognoscamus. Ep. ad Bierlingium. Nr. III. Op. phil. pg. 678.

3. Dunkle, klare, deutliche Vorſtellung.

Wir können dieſe Unterſchiede der Monaden auf gewiſſe claſſiſche Grade der vorſtellenden Kraft zurückführen. Wenn eine Kraft, was ſie vorſtellt, weder von ſich noch von andern unterſcheiden kann, ſo iſt ſie vollkommen dunkel (idée obscure). Wenn ſie das Vorgeſtellte von Anderm, aber nicht von ſich unterſcheiden kann, ſo kann ſie auch nicht die Factoren deſſelben oder die vielen Vorſtellungen auseinander halten, die in jeder Wahrnehmung vereinigt ſind: in dieſem Fall iſt ſie zwar heller als die dunkle, aber doch nicht vollkommen durchſichtig; ſie iſt klar (idée claire), ſofern ſie die eine Vorſtellung von andern unterſcheidet, unklar dagegen, ſofern ſie in dem Vorgeſtellten ſelbſt die vielen kleinen Vorſtellungen nicht unterſcheidet, die gleichſam die Factoren jenes Productes bilden. Eine ſolche Vorſtellung, die zum Theil klar, zum Theil unklar iſt, heißt verworren (idée confuse). So ſind in jedem Sinneseindruck, den wir empfinden, eine Menge Theile enthalten, die wir mitvorſtellen, ohne ſie zu empfinden, oder mitempfinden, ohne ſie zu unterſcheiden. Wir hören z. B. das Rauſchen des Meeres; damit dieſer Eindruck möglich werde, müſſen ſich unendlich viele Wellen bewegen; wir hören das Rauſchen dieſer zahlloſen Wellen, wobei jede einzelne betheiligt iſt, aber dieſe Theile ſelbſt werden uns nicht vernehmbar: darum iſt unſer Eindruck verworren, denn wir vermögen im rauſchenden Meere nicht die rauſchenden Wellen zu unterſcheiden, aber wir können ſehr wohl das Rauſchen des Meeres von dem Orkan oder einem andern ſinnlichen Eindruck unterſcheiden, und in dieſer Rückſicht nennen wir die Vorſtellung klar. Oder wir ſehen grün; dieſe Vorſtellung iſt klar, weil wir die grüne Farbe von andern Farben, von andern Ein-

drücken überhaupt genau unterſcheiden. Aber das Grün iſt ein Gemiſch von Blau und Gelb, dieſe beiden Farben ſind in jener enthalten; ſie werden alſo im Grünen mitvorgeſtellt, ohne daß wir ſie empfinden, oder mitempfunden, ohne daß wir ſie auseinander halten, und in dieſer Rückſicht nennen wir den Eindruck verworren*). Wenn die vorſtellende Kraft Beides vereinigt, d. h. die Vorſtellung ſowohl von andern Objecten, als in ihren eigenen Beſtandtheilen genau unterſcheidet, ſo iſt ſie deutlich (idée distincte). Die Empfindung iſt nie deutlich, denn ſie kann ihre Vorſtellungen nicht bis in die kleinſten Theile durchdringen, weil ſie als ſolche den Unterſchied zwiſchen Ding und Eindruck nicht einſieht. Wahrhaft deutlich können allein die bewußten Vorſtellungen ſein, weil nur das Bewußtſein fähig iſt, genau zu unterſcheiden. Indeſſen iſt mit dem Bewußtſein ſelbſt noch nicht die klare, geſchweige denn die deutliche Vorſtellung gegeben; das Bewußtſein hat die Kraft, ſeine Vorſtellungen aufzuklären und zu verdeutlichen, aber es kann eben ſo ſehr in unklaren und undeutlichen Vorſtellungen befangen ſein. So iſt es möglich, daß man irgend etwas im Allgemeinen weiß, ohne es im Einzelnen genau zu kennen. Ein ſolches Wiſſen iſt oberflächlich und ungründlich, und das Bewußtſein, welches nur die Oberfläche, aber nicht den Grund der Dinge einſieht, iſt undeutlich oder verworren. Oder man kann eine Sache wiſſen, ohne daß man im Stande iſt, dieſelbe zu präciſiren und ſie von andern Vorſtellungen genau zu unter-

*) Non omnem perceptionem esse sensionem, sed dari etiam perceptionem insensibilium. Ex. gr. non possem sentire viride, nisi perciperem caeruleum et flavum, ex quibus resultat. Interim caeruleum et flavum non sentio, nisi forte microscopium adhibeatur. Ep. ad Wagnerum de vi act. corp. Nr. III. Op. phil. pg. 466.

ſcheiden; ein ſolches Bewußtſein, welches die Dinge gleichſam träumeriſch und wie aus der Ferne kennt, iſt unklar oder dunkel. Wir haben z. B. von dem leibniziſchen Lehrgebäude einen klaren Begriff, wenn wir dieſes Syſtem von allen andern richtig und beſtimmt unterſcheiden; einen deutlichen, wenn wir das Lehrgebäude ſelbſt in allen ſeinen Theilen, in ſeiner ganzen innern Verfaſſung, Punkt für Punkt einſehen*).

4. Dunkles Bewußtſein.

So reicht das niedere Naturleben mit ſeinen dunkeln und verworrenen Vorſtellungen bis in die helle Region des menſchlichen Geiſtes. Denn es giebt im Geiſte ein undeutliches und dunkles Bewußtſein. Hier macht Leibniz eine der größten und fruchtbarſten Entdeckungen ſeiner Philoſophie. Nämlich in der Thatſache des undeutlichen und dunkeln Bewußtſeins entdeckt er das bedeutſame Mittelglied, welches das bewußte und bewußtloſe Leben verknüpft und den Weg bezeichnet, der aus der Natur in den Geiſt hinüber-, aus dem Geiſte in die Natur zurückführt. Wenn wir mit Descartes Natur und Geiſt ſo unterſcheiden, daß dieſer nur im Denken, jene nur in der Ausdehnung beſteht, das Weſen des einen in lauteres Bewußtſein und deutliche Erkenntniß, das Weſen der andern in todte Materie und todte Kräfte geſetzt wird, ſo erſcheinen Geiſt und Natur in der größten Entfernung von einander, die einem unverſöhnlichen Gegenſatze gleichkommt. Wenn wir dagegen mit Leibniz dieſe beiden entgegengeſetzten Subſtanzen näher unterſuchen, gleichſam durch das Mikroſkop der Metaphyſik betrachten, ſo findet ſich im Geiſte ein

*) Vgl. Nouveaux essais sur l'entendement humain. Liv. II. Chap. XXIX. Des idées claires et obscures, distinctes et confuses. Vgl. Meditationes de cognitione, veritate et ideis.

dunkles Bewußtſein und in der Natur eine klare Vorſtellung. Denn in der thieriſchen Empfindung ſteigt die Natur bis zur klaren Vorſtellung, und in dem dunkeln Bewußtſein ſinkt der Geiſt bis zur unklaren. Zwiſchen Denken und Ausdehnung beſteht die größte Entfernung; zwiſchen dem dunkeln Bewußtſein und der bewußtloſen Klarheit die kleinſte. Indem Leibniz auf den höchſten Grad der Naturkraft und auf den niedrigſten der Geiſteskraft achtet, ſo entdeckt er zwiſchen Geiſt und Natur die kleinſte Entfernung oder die unendlich kleine Differenz, die einem continuirlichen Zuſammenhange gleichkommt. Das Bewußtſein bricht nicht plötzlich hervor, wie der Blitz aus den Wolken, ſondern es geht allmählich auf in einem ſtetigen Wachsthume, wie der Tag aus dem Morgen und die Dämmerung aus der Nacht hervorgeht. Die Ruhe, ſagten wir früher, ſei nach Leibniz eine unendlich kleine Bewegung oder das Element der Thätigkeit: ſo iſt der bewußtloſe Zuſtand das unendlich kleine Bewußtſein oder das Element des Geiſtes*).

Es giebt im Menſchen bewußtloſe und im Bewußtſein dunkle Vorſtellungen: dieſe niedern Geiſteszuſtände, die wir in uns ſelbſt erfahren, ſind gleichſam die Analoga niederer Naturen. Denn was im Menſchen ein vorübergehender und unangemeſſener Zuſtand iſt, das gilt auf den untern Stufen der Natur als nothwendige und angemeſſene Verfaſſung. Darum vergleicht Leibniz den Naturzuſtand der niedern Monaden mit dem nächtlichen Geiſtesleben, worin wir etwas dunkel wiſſen, wie im Zuſtande der Verworrenheit, der Betäubung (étourdissement), oder bewußtlos vorſtellen, wie in der Ohnmacht (évanouissement) oder in

*) Siehe unten Cap. X. dieſes Buchs.

tiefen, traumlosen Schlafe; und in diesem vergleichenden Verstande ist es, daß er von schlafenden oder träumenden Monaden redet. „Denn," so heißt es in der Monadologie, „wir erfahren in uns selbst Zustände, wovon wir keine Erinnerung, keine deutliche Vorstellung behalten, wie wenn wir in Ohnmacht fallen oder vom tiefen, traumlosen Schlafe überwältigt sind. In diesem Zustande unterscheidet sich die Seele nicht merklich von einer einfachen Monade, aber weil dieser Zustand nicht beharrt und sich die Seele daraus befreit, darum ist sie ein Wesen höherer Ordnung." „Wenn es in unsern Vorstellungen gar nichts Deutliches, keine Reliefs sozusagen gäbe, so wären wir fortwährend im Zustande der Betäubung. Und dieß ist der Zustand der bloßen Monaden (monades toutes nues)**)."

II.

Das Gesetz der Analogie und Continuität.

1. Die Mittelwesen.

Jene in der Ordnung der Dinge unterschiedenen Hauptstufen, Leben (bloße Monaden), Seele, Geist, sind natürlich durch eine Reihe von Mittelgliedern verbunden, so daß von der einen zur andern kein Sprung, sondern ein stetiger Uebergang stattfindet. Denken wir uns eine in Grade getheilte Scala, etwa eine Tonleiter, so liegt zwischen den Graden, welche die Scala bezeichnet, auch den nächsten, noch eine unendliche Reihe von Stufen, und es sind noch zahllose Töne möglich zwischen jenen, welche in unmittelbarer Nachbarschaft das musikalische Instrument darstellt. Sie sind möglich, und nur die Unvollkommenheit der künstlichen Maschine trägt die Schuld, daß sie nicht geäußert und in Exi-

*) Monadologie. Nr. 20. 24. Op. phil. pg. 706 sqq.

ſtenz geſetzt werden. Aber bei der Vollkommenheit der Natur iſt jeder mögliche Grad der Kraft auch eine wirkliche Kraft, alſo ein wirkliches Weſen. In der Stufenreihe der Dinge vollbringt die Macht der Natur die unendlich kleinen Abſtufungen, welche die menſchliche Technik auf ihren künſtlichen Inſtrumenten niemals erreichen kann. In einer ſolchen vollkommenen Eintheilung oder Gradation iſt der nächſt niedere Grad von dem nächſt höhern um eine unendlich kleine Differenz unterſchieden: es findet ſich daher im ſtrengen Sinne des Worts unter allen Graden oder unter allen Weſen der Natur ein ſtetiger Fortſchritt oder ein continuirlicher Zuſammenhang. Die Weltordnung bildet daher eine continuirliche Stufenreihe von Monaden. Wie das Geſetz der Analogie die Einförmigkeit der Natur ausdrückt, ſo bezeichnet das Geſetz der Continuität deren vollkommene Mannigfaltigkeit. Vollkommen iſt in der Natur die Analogie der Dinge, weil es kein Weſen giebt, das nicht in die Verwandtſchaft aller gehörte und von dem Geiſte des Ganzen erfüllt wäre. Vollkommen iſt die Continuität in der natürlichen Stufenreihe der Dinge, weil es keine Abſtufungen giebt, die nicht durch Exiſtenzen dargeſtellt und repräſentirt werden; weil ſich zwiſchen den verſchiedenen Stufen keine Differenz findet, welche das Naturgeſetz nicht durch Mittelweſen ausfüllt. Oder um das Princip der Continuität negativ zu erklären: es giebt in der Natur keine oder nur ſcheinbare Sprünge, die in Wahrheit, wie in einer Muſik, wohlgefügte Uebergänge bilden*). Ein wirklicher Sprung wäre eine unvermittelte Differenz, eine Lücke in der

*) Nouveaux essais. Liv. IV. chap. XVI. — J'ai encore fait voir, qu'il s'y observe cette belle loi de la continuité, que j'ai peut-être mis le premier en avant. Théod. Part. III. Nr. 348. Op. phil. pg. 605.

Weltordnung oder ein metaphyſiſches Vacuum. Wie es aber zwiſchen den Körpern keinen leeren Raum giebt, ſo giebt es zwiſchen den Monaden keine leere Welt, welche die Natur gleichſam vergeſſen hätte, mit Kräften und Formen zu bevölkern.

Was ſich bei einer genauen Naturbetrachtung von dem ſcheinbar größten Unterſchiede gezeigt, der in der Welt exiſtirt: daß nämlich zwiſchen den bewußtloſen und bewußten Weſen, zwiſchen Natur und Geiſt kein Gegenſatz, ſondern eine unendlich kleine Differenz beſteht, eben daſſelbe gilt von den geringern Unterſchieden, welche ſcheinbare Gegenſätze bilden, zwiſchen den lebloſen und lebendigen Körpern, zwiſchen der empfindungsloſen Pflanzen- und der empfindenden Thierſeele. Aus der Ferne geſehen, erſcheinen Unorganiſches und Organiſches, Pflanze und Thier, Thier und Menſch als Gegenſätze; in der Nähe betrachtet, erklären ſie ſich als benachbarte Stufen, die durch einen continuirlichen Fortſchritt verknüpft ſind. Es giebt in der Natur keine Sprünge: alſo müſſen ſich überall Mittelweſen finden, welche in ſtufenmäßiger Ordnung die Zwiſchenreiche bevölkern und gleichſam die metaphyſiſchen Orte ausfüllen, die ſonſt leer blieben. Dieſer Geſichtspunkt, der geſtützt auf das Geſetz der Continuität die Mittelweſen in der Natur behauptet und aufſucht, eröffnet dem Naturforſcher die fruchtbarſten Hypotheſen und verſpricht die wichtigſten Entdeckungen. In einem Briefe an Bourguet erklärt ſich Leibniz beiläufig über den Unterſchied der Pflanzen und Thiere, und nachdem er aus der Form der Pflanze deren vorſtellende Kraft dargethan, ſetzt er hinzu: „Swammerdam hat durch ſeine Unterſuchungen gezeigt, daß ſich die Inſecten in Rückſicht der Reſpirationsorgane den Pflanzen annähern, und daß es in der Natur eine Stufenordnung giebt, die von den Thieren zu den Pflanzen herabſteigt. Indeſſen finden ſich vielleicht noch außer-

dem Mittelweſen zwiſchen beiden*)." „Ich bin überzeugt," ſagt Leibniz in einem andern Briefe, „es muß ſolche Weſen geben; die Naturkunde wird ſie vielleicht noch entdecken. Wir fangen das Beobachten erſt ſeit geſtern an. Das Geſetz der Continuität verletzt die Natur nie und nirgends. Sie macht keine Sprünge. Alle Ordnungen der natürlichen Weſen machen nur eine einzige Kette aus, worin die verſchiedenen Claſſen als ſo viele Glieder ſo eng an einander ſich anſchließen, daß es der ſinnlichen Vorſtellung unmöglich iſt, den eigentlichen Punkt zu beſtimmen, wo eine anfängt oder aufhört." Dieſe Mittelweſen zwiſchen Pflanze und Thier wurden ſpäter in den Polypen entdeckt, und man darf mit Recht behaupten, daß Leibniz in jenen a priori behaupteten Sätzen dieſe naturgeſchichtliche Entdeckung vorausgenommen oder doch vorhergeſagt habe**).

2. Der Menſch als Mittelweſen. (Die Genien.)

Jede Monade iſt ein ſolches Mittelweſen, das in der Weltordnung eine Zwiſchenſtufe einnimmt, dieſſeits und jenſeits welcher andere Monaden exiſtiren. Denn es giebt unter den Individuen kein höchſtes, unter den Stufen der Dinge keine letzte. Mithin hat auch der Menſch in dieſer Weltverfaſſung nur einen mittlern Rang unter den Geſchöpfen. Nach jenem Geſetze der Continuität, welches kein Vacuum erlaubt, muß die Stufenreihe der Dinge durch den Menſchen zu einer Ordnung höherer Weſen fortſchreiten. Solche höhere Weſen, obſchon ſie den menſchlichen Horizont überſteigen, müſſen dennoch behauptet werden, eben weil das Naturgeſetz der Continuität ſie verlangt. Dieſe

*) Lettre IV. à Mr. Bourguet. Op. phil. pg. 732.

**) Ulrich, Ueberſetzung der nouveaux essais. Bd. II. S. 131 fgd. Vgl. Ludwig Feuerbach. Sämmtl. Werke. Bd. V. S. 92 und 216.

Geſetz nämlich verlangt, daß jeder mögliche Grad der vorſtellenden Kraft, jede denkbare Stufe der Individualität, jede Idee der Perfection in der That ausgedrückt und in Monaden oder wirklichen Naturen dargeſtellt werde. Sonſt verfehlt die Natur ihre Vollkommenheit, und es entſteht jenes metaphyſiſche Vacuum, welches der Ordnung der Dinge eben ſo ſehr widerſpricht, als ein leerer Raum dem Weſen der Körper. Setzen wir, daß es jenſeits des Menſchen keine höhern Weſen gebe, ſo ſind nur zwei Fälle möglich: entweder der Menſch iſt wirklich das höchſte Weſen in der Ordnung der Dinge, ſo daß im Menſchen die Natur ihre Kraft erſchöpft und vollendet; oder er iſt es nicht, es ſind alſo höhere Weſen als der Menſch möglich, aber dieſe höhern Weſen fehlen. Die Stufenreihe der Dinge iſt hier gewaltſam unterbrochen und gleichſam abgeriſſen; das Geſetz der Continuität iſt aufgehoben, und wo zufolge dieſes Geſetzes Monaden ſein ſollten, da iſt eine Lücke in der Weltordnung, ein Fehler in der Natur, ein „défaut d'ordre“. Nur dann wäre dieſe Lücke vermieden, wenn der Menſch in der That das höchſte Weſen in der Natur wäre. Nur dann iſt die fortſtrebende Naturkraft im Menſchen nicht gehemmt und gleichſam gefeſſelt, wenn ſich dieſe Kraft im Menſchen wirklich vollendet und bis auf die Neige erſchöpft. Kann ſie vollendet ſein, ſo lange ſie beſchränkt iſt? Iſt nicht der Menſch, auch der begabteſte und der größte, immer ein beſchränktes Individuum, eben weil er ein Individuum iſt? Den Menſchen für das höchſte der Weſen erklären, hieße verneinen, daß er beſchränkt ſei; aber mit der Schranke, wenn man ſie aufhebt, wird zugleich das Princip der Individualität, alſo das Weſen der Monade ſelbſt aufgehoben. Wenn der Menſch das höchſte Weſen iſt, ſo iſt er keine Monade. Wenn die menſchliche Kraft nicht Alles vermag, nicht Alles erkennt auf das Klarſte

und Deutlichſte, ſo iſt ſie beſchränkt, ſo iſt der Menſch nicht das höchſte Weſen, ſo giebt es nothwendig höhere Weſen, als er, und wenn dieſe fehlen, ſo iſt ein Fehler im Univerſum, ſo iſt das Geſetz der Continuität und damit die Ordnung der Dinge verletzt. Darum alſo muß es höhere Weſen als der Menſch geben, weil ſonſt entweder die Natur der Monaden (Schranke des Individuums) oder die Ordnung der Natur (Geſetz der Continuität) zerſtört wird. In ſeinen Betrachtungen über das Princip des Lebens ſagt Leibniz: „es iſt auch vernunftgemäß, daß Weſen von vorſtellender Kraft unter uns wie über uns ſind, und daß unſere Seele, weit entfernt, die letzte von allen zu ſein, ſich vielmehr in einer Mitte befindet, von wo man herab- und hinaufſteigen kann, ſonſt wäre ein Fehler im Reiche der Dinge, was einige Philoſophen ein vacuum formarum nennen*)." Und ebenſo würde eine Lücke in der Schöpfung ſtattfinden, wenn die materielle Natur dem Geiſte entgegengeſetzt und nicht vielmehr analog wäre. „Wer den Thieren Seele und den andern Körpern Vorſtellung und Leben überhaupt abſpricht, der verkennt die göttliche Macht, indem er etwas Gott und der Natur Unangemeſſenes einführt, nämlich einen abſoluten Mangel an Kräften, ſo zu ſagen ein metaphyſiſches Vacuum, welches eben ſo ungereimt iſt, als der leere Raum oder das phyſiſche Vacuum**)."

Jene Weſen aber, welche jenſeits des Menſchen ſein müſſen, überſteigen mit der Geſichtsweite des menſchlichen Geiſtes zugleich den der Philoſophie. Um ihrer höhern Natur willen können ſie von uns nur undeutlich vorgeſtellt werden. Sie fallen daher nie in das Gebiet der deutlichen Erkenntniß. Nach dem Geſetze

*) Considérations sur le principe de vie. Op. phil. pg. 431.

**) Ep. ad Wagnerum de vi activa corporis. Nr. VI. Op. phil. pg. 467.

der Analogie darf man erklären, daß sie vollkommnere Individuen, feiner organisirte Wesen, höhere Geister, durchsichtigere Körper, mit einem Worte „Genien (genii)“ sind, und es könnte sein, daß der menschliche Geist nach jener Metamorphose, die wir Tod nennen, ein solcher Genius wird und in immer höhern Verwandlungen zu immer höherer Vollkommenheit fortschreitet. Indessen endet hier mit dem klaren und deutlichen Begriff auch das Interesse und die Aufgabe des Philosophen, und es bleibe das Spiel einer speculativen Schwärmerei, an diesem Orte ihre Phantasie zu entfesseln und über den Zustand nach dem Tode Hypothesen zu spinnen, welche der Verstand der leibnizischen Philosophie weder gebraucht noch verbietet. So lange der Begriff der Individualität der höchste der Metaphysik ist, so erklärt sich aus dem Geiste der Philosophie, daß jenseits des Menschen höhere Individuen gesetzt und geglaubt werden, Mittelwesen gleichsam zwischen uns und der Gottheit. Diese Vorstellung empfängt von Leibniz die deutsche Aufklärung und nimmt sie zum Lieblingsthema ihrer Gedanken über Tod und Unsterblichkeit. Wenn der Tod eine Verwandlung des Menschen ist, warum soll sich der Mensch nicht in das nächst höhere Wesen verwandeln und ein Genius werden, wie die Raupe ein Schmetterling*)? Es gehörte zu den Liebhabereien des achtzehnten Jahrhunderts, die menschliche Unsterblichkiit nach solchen Analogien zu denken oder vielmehr zu dichten. Selbst Kant war in einer seiner ersten Schrif-

*) Idemque de geniis sentio, esse mentes corpore valde penetrante et ad operandum apto praeditas. Etsi autem principia mea sint generalissima, nec minus in homine quam in brutis locum habeant, mirifice tamen prae brutis eminet homo et ad genios accedit. Ep. ad Wagnerum. Nr. IV — V. Op. phil. pg. 466.

ten, der Naturgeſchichte des Himmels, von dieſer Betrachtungsweiſe eingenommen, die er ſpäter in ſeiner Recenſion über Herders Ideen zur Philoſophie der Geſchichte mit kritiſchem Geiſte zerſtört hat*).

III.

Das Geſetz der Harmonie.

1. Identität und Harmonie. Unterſchied zwiſchen Spinoza und Leibniz.

Nach dem Geſetze der Analogie herrſcht unter den Dingen die größte Einförmigkeit, denn alle ſind Kräfte, Monaden, vorſtellende Weſen. Nach dem Geſetze der Continuität beſteht in den Dingen die größte Mannigfaltigkeit, denn jedes einzelne iſt ein beſonderer Grad der Kraft, eine beſondere Stufe des Mikrokosmus. Wir ſetzen voraus, was im Urſprunge der Welt gegeben iſt: eine zahlloſe Fülle verſchiedener Subſtanzen, deren jede eine eigenthümliche Individualität oder Monade ausmacht. Von dieſen Monaden, den Elementen des Univerſums, erklärt das erſte Geſetz, daß ſie Analoga ſein müſſen, daß es in ihnen keine abſolute Verſchiedenheit giebt, die einem ſtarren Gegenſatze gleichkäme; daß ſie mithin, da ſie ein einziges Weſen, Modi einer Subſtanz *nicht* ſind, nur Subſtanzen ſein können, die ſich dem Grade oder der Bildungsſtufe nach unterſcheiden. Von dieſen ſtufenförmig verſchiedenen Weſen erklärt das zweite Geſetz, daß ſie Glieder einer continuirlichen Reihe ſein müſſen, daß es in der Natur keine Sprünge oder keine leeren Zwiſchenreiche giebt, ſondern von Stufe zu Stufe wohlvermittelte, ſtetige Uebergänge

*) Vgl. Bd. III. dieſes Werks. Erſtes Buch Cap. IV. Nr. IV. S. 134—136. Bd. IV. Zweites Buch Cap. VIII. Nr. IV. 4. c. S. 348—350.

ſtattfinden. Die Analogie verbietet den Gegenſatz in den Dingen und erlaubt nur graduelle Differenzen. Die Continuität verbietet die großen Differenzen in der Reihenfolge der Dinge und macht, daß dieſe Stufenreihe in unendlich kleinen Differenzen d. h. continuirlich fortſchreitet. Ohne Analogie würde die Natur ihre Einförmigkeit verfehlen, und es gäbe dann keine naturgeſetzliche Ordnung. Ohne Continuität würde die Natur ihre Mannigfaltigkeit verfehlen, und es gäbe dann nur eine lückenhafte Ordnung, die ſo gut wäre als keine.

So erreicht die Natur vermöge der Analogie die größtmögliche Einförmigkeit und vermöge der Continuität die größtmögliche Mannigfaltigkeit. Wo Einheit in der Mannigfaltigkeit iſt, da herrſcht Form und Ordnung. Wo ſich mit der größtmöglichen Einheit die größtmögliche Mannigfaltigkeit verbindet, da herrſcht vollkommene Ordnung: eine zahlloſe Fülle von Weſen, die in ihren Kräften und Handlungen vollkommen übereinſtimmen. Uebereinſtimmung iſt Harmonie. Das Weltgeſetz der Harmonie iſt darum der richtige Ausdruck der vollendeten Weltordnung und als ſolche der höchſte Gedanke der leibniziſchen Lehre. Harmonie iſt nicht Einheit, ſondern Uebereinſtimmung. Uebereinſtimmen können nur ſolche Weſen, deren jedes ſeine eigene Stimme, ſeine eigene Individualität hat: das Daſein ſelbſtändiger Individuen bildet daher die nothwendige Vorausſetzung, unter der allein Harmonie in der Welt möglich iſt. Darin iſt das Syſtem der Harmonie wohl zu unterſcheiden von dem Syſtem der Identität, und in dieſem Punkte unterſcheidet ſich Leibniz von den Identitätsphiloſophen, die ihm vorangehen und nachfolgen. In einem Gedanken treffen beide Weltanſchauungen zuſammen: daß es in der Welt keinen Dualismus, keinen letzten Gegenſatz giebt, daß vielmehr alle Dinge eine einmüthige Ord-

nung bilden oder in einem und demſelben nothwendigen Zuſammenhange verknüpft ſein müſſen. Gegen den Dualismus, welcher Art er auch ſein möge, macht hier das Syſtem der Harmonie gemeinſchaftliche Sache mit dem Princip der Identität, macht Leibniz gegen Descartes gemeinſchaftliche Sache mit Spinoza. Aber die einmüthige Weltordnung ſelbſt erſcheint anders auf dem Standpunkte der Identität, anders auf dem der Harmonie. Dort iſt ſie in ihrem letzten Grunde ein und daſſelbe Weſen, das alle Dinge als ſeine Modificationen in ſich ſchließt: als die eine wirkende Subſtanz bei Spinoza, als der eine ſchaffende Genius bei Schelling, als der eine ſelbſtbewußte Geiſt bei Hegel; hier beſteht ſie urſprünglich in lauter verſchiedenen und ſelbſtändigen Weſen, die ſich vermöge ihrer Individualität ausſchließen und nach eingeborenen Geſetzen mit einander übereinſtimmen. Die Identität der Dinge unterſcheidet ſich von der Harmonie, wie ſich die Einheit von dem Verhältniſſe unterſcheidet. Eins ſind die Dinge, wenn ſie ein Weſen ausmachen und alſo für ſich entweder keine oder nur eine relative Selbſtändigkeit haben; ſie ſind harmoniſch, wenn jedes eine abſolute Selbſtändigkeit behauptet, die es niemals veräußert, und kraft deren es einverſtanden iſt mit allen übrigen.

Gegen die Einheit des Weſens ſetzt Leibniz das einſtimmige Verhältniß der Weſen, und hierauf gründet ſich der Gegenſatz, den die Monadologie dem Pantheismus in jeder Geſtalt bietet, wodurch ſie aus der Religion die Myſtik, aus der Philoſophie den Begriff des All-Einen vertreiben will. Dieſen Unterſchied zwiſchen Identität und Harmonie, zwiſchen Einheit und Verhältniß, worauf ſich der Unterſchied zwiſchen Spinoza und Leibniz zurückführt, hatte Moſes Mendelsſohn, wie es ſcheint, überſehen, als er in ſeinen philoſophiſchen Geſprächen den Verſuch

machte, die leibnizische Harmonie aus dem Spinozismus zu erklären und Spinoza als den eigentlichen Urheber jenes Gedankens zu rechtfertigen. Ihn verwirrte das Bestreben, welches den wohldenkenden Mann später in seinem Streite mit Jacobi so sehr verkürzte, daß er nämlich immer Spinoza mit Leibniz auszugleichen und, was das schlimmste war, diese beiden entgegengesetzten Standpunkte gerade da zu versöhnen suchte, wo sie einander augenscheinlich abstießen. Jacobi durfte den Unterschied zwischen Spinoza und Leibniz auslöschen, indem er die demonstrative Verfassung ihrer Systeme ins Auge faßte, denn in der That gehorchen beide dem Zuge der Beweisführung, und indem sie mit den Gesetzen der Demonstration übereinstimmen wollen, so treten für Jacobi beide in denselben Gegensatz zu dem religiösen Gefühle. Aber daß innerhalb jener rationalistischen Verfassung kein wesentlicher Unterschied bestehe zwischen der spinozistischen und leibnizischen Weltbetrachtung, zwischen dem Identitätssysteme und dem Harmonismus, daß sogar in jenem dieser schon enthalten und ausgesprochen sei, hätte sich Mendelssohn niemals überreden sollen. Hier hätte er von seinem beliebten Satze, daß die Streitigkeiten der Philosophen fast immer in Wortstreitigkeiten bestehen, besser die umgekehrte Anwendung gemacht. Er hätte gut gethan, sich hier den entgegengesetzten Fall zu denken, daß die Philosophen in den Begriffen abweichen können, wo sie in Worten miteinander übereinstimmen. Namentlich da Lessing, der Leibniz und Spinoza wohl zu unterscheiden wußte, seinen weniger scharfsinnigen Freund gerade auf diesen Fall nachdrücklich genug aufmerksam machte. „Ich muß Ihnen gestehen," schreibt Lessing an Mendelssohn, „daß ich mit Ihrem Gespräche seit einiger Zeit nicht mehr so recht zufrieden bin. Ich glaube, Sie waren damals, als sie es schrieben, auch ein kleiner Sophist, und ich muß mich wundern, daß sich

noch Niemand Leibnizens gegen Sie angenommen hat. Es ist wahr, Spinoza lehrt, die Ordnung und Verknüpfung der Begriffe sei mit der Ordnung und Verknüpfung der Dinge einerlei. Und was er in diesen Worten bloß von dem einzigen selbständigen Wesen behauptet, bejahet er anderwärts, und noch ausdrücklicher insbesondere von der Seele. Es ist wahr, so drückt sich Spinoza aus, und vollkommen so kann sich auch Leibniz ausdrücken. Aber wenn beide sodann einerlei Worte brauchen, werden sie auch einerlei Begriffe damit verbinden? Unmöglich*)!" Für Spinoza ist die Weltordnung ein Wesen, eine einzige Substanz, worin, als in ihrem letzten Grunde, alle Dinge identisch sind; für Leibniz ist sie ein Stufenreich unendlich vieler Substanzen, deren jede alle übrigen von sich ausschließt. Bei jenem besteht das Weltgesetz in dem natürlichen Causalzusammenhange der Dinge, bei diesem in deren gegenseitiger Uebereinstimmung; dort ist das Verhältniß der Dinge physisch, hier ist es ideal. Dieses ideale Verhältniß, worin die Wesen alle übereinstimmen, ohne gegenseitig auf einander einzuwirken, nennt Leibniz „Harmonie (accord parfait, rapport mutuel, harmonie de l'univers)". Da unter Monaden oder selbständigen Wesen weder ein Influxus noch eine Assistenz stattfinden kann (weil sonst unter dem Zwange einer fremden und auswärtigen Wirksamkeit die selbstthätige Natur der Monade vernichtet würde), so ist das positive Verhältniß, welches allein übrig bleibt, die Einheit selbständiger Wesen d. i. die Uebereinstimmung oder „Accommodation (consensus)"**).

---

*) Moses Mendelssohn's sämmtl. Werke. Bd. IX. Briefwechsel. S. 264, 265.

**) — il faut considérer, que c'est de tout tems que l'un s'est déjà accommodé à tout autre. — Ainsi il n'y a de la

Wir verſtehen alſo unter der Harmonie, dieſem höchſten Weltbegriffe der leibnizſchen Lehre, das urſprüngliche und vollkommene Stufenreich der Dinge. Urſprünglich iſt das Stufenreich, weil nicht ein Weſen aus dem andern hervorgeht, ſondern von Ewigkeit her die zahlloſe Fülle der Monaden beſteht, deren jede einen eigenthümlichen Mikrokosmus ausmacht, deren jede unter ihrem Geſichtspunkte d. h. nach dem Maße ihrer Kraft das Univerſum vorſtellt. Es iſt vollkommen, weil es continuirlich fortſchreitet und keine Zwiſchenreiche zuläßt, wo Stufen möglich wären, die in der Natur ſelbſt fehlen. Auf dem Geſetz der graduellen Unterſchiede beruht daher das Geſetz der Harmonie. Nachdem Leibniz in der Monadologie die graduelle Verſchiedenheit der Monaden erklärt hat, fährt er fort: „nur ſo läßt ſich mit der größtmöglichen Mannigfaltigkeit zugleich die größtmögliche Ordnung d. h. die größtmögliche Vollkommenheit erreichen. Und Bayle kann keinen triftigen Grund gegen die Möglichkeit dieſer Weltharmonie anführen, wonach jede Subſtanz in ihrer Weiſe das Univerſum vorſtellt*)."

2. Die Harmonie als Naturgeſetz. Einheit der Analogie und Continuität.

Indeſſen genügt es nicht, bloß die Möglichkeit der Weltharmonie als unwiderlegbar hinzuſtellen, ſondern es handelt ſich

---

contrainte dans les substances qu'au dehors et dans les apparences. Répl. aux réfl. de Bayle. Op. phil. pg. 185. Syst. nouv. de la nat. Nr. 17. pg. 128.

*) Monadologie. Nr. 58—59. Op. phil. pg. 709. Vgl. Lettre à Arnauld. Op. phil. pg. 107—108. Syst. nouv. Nr. 14—15. Op. phil. pg. 127, 128. Principes de la nature et de la grâce. Nr. 12. Op. phil. pg. 717.

um deren Nothwendigkeit. Obwohl Leibniz die Lehre von der Harmonie gern wie eine Hypotheſe vorträgt, ſo gilt ſie ihm ſelbſt nach ſeiner eigenen Erklärung doch mehr als eine bloße Annahme. „Abgeſehen von allen jenen Vorzügen, welche jene Annahme empfehlenswerth machen," ſagt Leibniz in ſeinem neuen Naturſyſtem, „kann man behaupten, daß ſie mehr iſt als eine bloße Hypotheſe, denn es iſt ſonſt kaum möglich, auf eine rationelle Weiſe die Dinge zu erklären; und eine Menge großer Schwierigkeiten, die bis jetzt die Geiſter angeſtrengt haben, verſchwinden, ſo ſcheint es, von ſelbſt, wenn man jene Lehre wahrhaft begriffen hat. Auch läßt ſich damit die gewöhnliche Vorſtellungsweiſe ſehr wohl verſöhnen*)."

Die Weltharmonie iſt mehr als eine Hypotheſe: ſie iſt ein Geſetz. Um dieſes Geſetz zu rechtfertigen, bedürfen wir zunächſt keines auswärtigen Geſetzgebers, und wenn Leibniz ſelbſt die Weltharmonie gewöhnlich als eine von Gott geſetzte, vorherbeſtimmte, präſtabilirte darſtellt, ſo iſt dieſe Auffaſſung in dem ſtrengen Geiſte ſeines Syſtems nicht die nächſte und unmittelbare. Der naturphiloſophiſche Geiſt der leibnizianiſchen Lehre, der namentlich in den erſten Entwürfen des Syſtems vorherrſcht, folgert aus den Monaden, als den Elementen des Univerſums, unmittelbar die Weltharmonie als den naturgeſetzlichen „parfait accord mutuel", und wenn der theologiſche Geiſt des Syſtems dieſen Begriff in eine „harmonie préétablie" überſetzt, ſo geſchieht es unter einem höhern Geſichtspunkte, den wir an dieſer Stelle noch nicht erreicht haben. Zunächſt gilt uns die Weltharmonie als eine den Monaden inwohnende Naturordnung. So iſt ſie von Leibniz ſelbſt erklärt und begründet worden. Wie mit jeder ein-

*) Syst. nouv. de la nature. Nr. 17. Op. phil. pg. 138.

zelnen Monade unmittelbar ein beſeelter Körper oder die Einheit von Seele und Körper gegeben war, die deßhalb keiner beſondern Schöpfung bedurfte, ſo iſt mit den Monaden unmittelbar die Harmonie aller gegeben? Warum? Aus den Monaden folgt, daß ſie analoge Weſen ſein müſſen. Daraus folgt, daß ſie nur graduell verſchieden ſein können, oder, was daſſelbe heißt, daß ſie ein Stufenreich bilden. Aus ihrer unendlichen Mannigfaltigkeit folgt, daß es in jenem Stufenreiche keine Lücken giebt, daß ſich die Monaden in unendlich kleinen Differenzen abſtufen oder in einer continuirlichen Stufenreihe fortſchreiten. Und eben darin beſteht ihre Harmonie. Alſo liegt der letzte Grund der Weltharmonie darin, daß jede Monade eine eigenthümliche Individualität ausmacht, eine beſtimmte Stufe der Weltordnung einnimmt; und der letzte Grund dieſer eigenthümlichen Individualität liegt in ihrer Anlage. Wie in den Anlagen jeder einzelnen Monade die geſammte Individualität präformirt iſt, ſo in der Anlage aller die geſammte Weltordnung oder die Weltharmonie. Sie iſt in dem urſprünglichen Weltzuſtande d. h. in den Monaden präformirt. Sind nun die Monaden ſelbſt göttlichen Urſprungs (eine Frage, die uns jetzt noch nicht berührt), ſo gilt daſſelbe von ihrer Ordnung oder Harmonie. Was in der Natur präformirt iſt, das iſt durch Gott „präſtabilirt“. Iſt die Natur eine göttliche Schöpfung, ſo ſind ihre Präformationen göttliche Willensacte oder Vorherbeſtimmungen. Unter dem metaphyſiſchen Geſichtspunkte erſcheint die Weltharmonie als eine Präformation der Natur; unter dem theologiſchen als eine Vorherbeſtimmung Gottes, und wenn die leibniziſche Philoſophie von der Welt zu Gott den wohlbegründeten Uebergang findet, ſo verwandelt ſich hier mit gutem Grunde die präformirte Harmonie in eine präſtabilirte. Es ſcheint, daß ſich dieſe beiden Begriffe im Verſtande

des Philoſophen ſelbſt unmittelbar berühren. In einer ſehr bemerkenswerthen Stelle ſeiner Abhandlung über das Weſen der Natur ſagt Leibniz: „der Verkehr der Subſtanzen oder Monaden entſteht nicht durch eine gegenſeitige phyſiſche Einwirkung, ſondern durch eine Uebereinſtimmung, die von einer göttlichen Präformation herrührt; jede einzelne Monade ſtimmt mit allen andern überein, indem ſie der eingebornen Kraft und den Geſetzen ihrer eigenen Natur folgt, und eben hierin beſteht zugleich die Vereinigung von Seele und Körper*)."

Das Naturgeſetz der Harmonie läßt ſich im Geiſte der leibnizſchen Lehre am einfachſten ſo erklären, daß in ihm die zuſammenfaſſende Einheit der Analogie und Continuität begriffen wird. Es folgt aus jenen beiden Geſetzen, indem es dieſelben vereinigt. Das Syſtem der Harmonie begreift die Welt als ein vollkommenes Stufenreich vorſtellender Kräfte oder mikrokosmiſcher Individuen. Daß alle Dinge Monaden oder vorſtellende Kräfte ſind, erklärt das Geſetz der Analogie. Daß dieſe Kräfte ein vollkommenes Stufenreich bilden, erklärt das Geſetz der Continuität. Und die Harmonie vereinigt beide, indem ſie dieſe continuirliche Reihenfolge analoger Weſen bezeichnet: eine Weltordnung, wo

*) Commercium scilicet substantiarum sive monadum orit non per influxum, sed per consensum ortum a divina praeformatione; unoquoque, dum suae naturae vim insitam legesque sequitur, ad extranea accommodato, in quo etiam unio animae corporisque consistit. De ipsa natura etc. Nr. 10. Op. phil. pg. 157. Wenn in dieſer Stelle, wie in vielen andern, auf der Weltharmonie das Verhältniß von Seele und Körper erklärt wird, ſo bemerke man wohl, daß unter Seele und Körper hier nicht die Momente der einfachen Monade, ſondern verſchiedene Monaden verſtanden werden müſſen, die ſich, wie in den höhern Organismen, als Seele und Körper zu einander verhalten. Vgl. oben Cap. VII. S. 482 fg.

che die größtmögliche Mannigfaltigkeit mit der größtmöglichen Einförmigkeit vereinigt. Das iſt die phyſikaliſche Grundlage, auf der bei Leibniz der Begriff der Weltharmonie beruht: die harmoniſche Verknüpfung der Monaden iſt deren continuirliche Abſtufung; dieſe ſetzt voraus, daß die Monaden überhaupt verſchieden ſind; ſie könnten nicht verſchieden ſein, wenn ſie nicht beſchränkt d. h. körperlich oder materiell wären. Darum bezeichnet Leibniz die Materie, weil ſie das Princip der Verſchiedenheit bildet, als das Band der Monaden, als die allgemeine natürliche Bedingung der Harmonie. „Wenn die Dinge," ſo heißt es in den Betrachtungen über das Princip des Lebens, „frei oder befreit von der Materie wären, ſo würden ſie in demſelben Augenblicke losgeriſſen ſein aus dem Weltzuſammenhange und gleichſam Deſerteure der Weltordnung*)."

3. Die unendlich kleinen Differenzen als Bedingung der Harmonie.

Die Materie hat bei Leibniz dieſelbe Bedeutung in der Harmonie der Dinge, welche in jenem ſchiller'ſchen Epigramm der Körper für die Liebenden hat: „er nur iſt's, der die Seelen trennt und der die Seelen vereint." Aber die Verſchiedenheit und Materialität der Monaden bewirkt zunächſt erſt die bloße Coexiſtenz derſelben und ermöglicht nur die Weltharmonie, welche ohne die Verſchiedenheit der Dinge überhaupt nicht ſtattfinden könnte. Daß aber dieſes Zuſammenſein ein harmoniſches wird: dazu gehört in den Monaden ſelbſt noch eine nähere Bedingung. Die bloße Coexi-

*) — les créatures franches ou affranchies de la matière, seraient détachées en même tems de la liaison universelle, et comme les déserteurs de l'ordre général. Considérations sur le princ. de vie. Op. phil. pg. 431.

ſtenz beſteht in der körperlichen Verſchiedenheit; die harmoniſche Coexiſtenz verlangt eine Verſchiedenheit durch ſtetige Abſtufungen und Uebergangsformen d. h. durch unendlich kleine Differenzen. Darum können wir uns im genauen Verſtande der leibnizſchen Lehre ſo ausdrücken: die Differenz der Monaden bewirkt deren Coexiſtenz; die unendlich kleinen Differenzen bewirken die harmoniſche Coexiſtenz. Die bloße Differenz oder Materialität iſt nur die negative Bedingung, ohne welche die Weltharmonie nicht möglich iſt; die unendlich kleinen Differenzen oder die Continuität iſt die poſitive, durch welche ſie beſteht, und wodurch Leibniz ſelbſt die harmoniſche Weltordnung erklärt. Worin beſtehen die unendlich kleinen Differenzen der Monaden? In dem continuirlichen Stufengange oder in den unendlich kleinen Abſtufungen der vorſtellenden Kräfte, die Leibniz gerade da am meiſten hervorhebt, wo ſie das gewöhnliche Bewußtſein und die hergebrachte Philoſophie am wenigſten einſieht. Der ſcheinbar größte Gegenſatz der Welt beſteht zwiſchen den bewußtloſen und bewußten Erſcheinungen, zwiſchen der Natur und dem Geiſte. Und gerade hier entdeckt Leibniz, wie wir geſehen haben, die unendlich kleine Differenz, indem er zeigt, daß es im Geiſte Vorſtellungen giebt, die nicht gewußt, nicht gemerkt werden, und die er deßhalb als „perceptions petites (perceptions insensibles)“ bezeichnet. Wir überlaſſen es der folgenden Betrachtung, dieſen höchſt wichtigen und vielleicht lehrreichſten Begriff der leibnizſchen Philoſophie phänomenologiſch darzuſtellen, und nehmen jetzt die „perceptions petites“ nur als das wichtigſte Beiſpiel der unendlich kleinen Differenz überhaupt oder der naturgemäßen Continuität, da ſie den Gegenſatz zwiſchen Natur und Geiſt, den größten Gegenſatz, den es giebt, in eine ſolche unendlich kleine Differenz auflöſen. Ich ſage: auf dieſen Begriff gründet Leibniz in poſitiver Weiſe die

Gedanken der Weltharmonie; durch den Begriff der unendlich kleinen Differenzen erklärt er die harmonische Weltordnung. In der Einleitung zu den neuen Versuchen über den menschlichen Verstand heißt es wörtlich: „diese kleinen Vorstellungen sind von einer weit größern Bedeutung, als man meint. Ja man darf sagen, daß kraft dieser kleinen Vorstellungen die Gegenwart erfüllt ist von der Zukunft und getragen von der Vergangenheit; daß Alles mit einander übereinstimmt (σύμπνοια πάντα, wie sich Hippokrates ausdrückte), und daß in dem kleinsten Wesen ein göttlicher Verstand die ganze Reihenfolge der Dinge im Universum lesen könnte." „Diese unmerklichen Vorstellungen sind die Bedingung, wodurch ich jene bewunderungswürdige vorherbestimmte Harmonie zwischen Seele und Körper und überhaupt zwischen allen Monaden oder einfachen Substanzen erkläre*)."

Ich finde keine Stelle, welche deutlicher zeigt, wie Leibniz die sogenannte vorherbestimmte Harmonie aus dem Wesen der Monaden selbst d. h. aus natürlichen Bedingungen vollkommen erklärt haben will. Nämlich er will sie erklärt haben aus den kleinen Vorstellungen d. h. aus den unendlich kleinen Differenzen

*) Les petites perceptions sont donc de plus grande efficace, qu'on ne pense. — On peut même dire, qu'en conséquence de ces petites perceptions le présent est plein de l'avenir et chargé du passé, que tout est conspirant (σύμπνοια πάντα comme disait Hippocrate), et que dans la moindre des substances des yeux aussi perçans, que ceux de Dieu, pourraient lire toute la suite des choses de l'univers.

C'est aussi par les perceptions insensibles que j'explique cette admirable harmonie préétablie de l'âme et du corps et même de toutes les monades ou substances simples. Nouv. ess. Avant-propos. Op. phil. pg. 197, 198.

der vorſtellenden Kraft oder, was genau daſſelbe ſagt, aus dem continuirlichen Stufengange der Dinge. Daraus folgt unmittelbar die Weltharmonie, weil ſie darin beſteht.

Hier iſt die Summe des Syſtems, ſo weit wir daſſelbe entwickelt haben: alle Dinge ſind Mikrokosmen; daraus folgen die drei Geſetze, in denen die Weltordnung beſteht: das Geſetz der Analogie, der Continuität, der Harmonie. Sind alle Wesen Mikrokosmen oder Vorſtellungen deſſelben Univerſums, ſo müſſen ſie analog ſein. Sind ſie analog, ſo müſſen ſie auch verſchieden, ſo können ſie nur graduell verſchieden ſein, d. h. ſie müſſen eine Stufenreihe von Weſen bilden. Giebt es nun, was aus dem Begriffe der Monade folgt, eine zahlloſe Fülle von Mikrokosmen, ſo giebt es auch eine Verſchiedenheit in unendlich vielen Abſtufungen; ſo müſſen die graduellen Differenzen unendlich klein, alſo die Stufenreihe der Dinge (nicht lückenhaft, ſondern) vollkommen oder continuirlich ſein. Und ſo müſſen die Monaden in einer ſtetigen Stufenfolge gleichartiger Subſtanzen beſtehen: ſie müſſen mithin die größte Mannigfaltigkeit in der größten Einförmigkeit darſtellen und in dieſem Sinn eine harmoniſche Weltordnung bilden.

Neuntes Capitel.

Der menſchliche Geiſt.

I.

Die Natur des Geiſtes.

1. Seele und Geiſt.

In der harmoniſchen Weltordnung, die von dem Geſetze der Continuität beherrſcht wird, entfaltet ſich der Spielraum des menſchlichen Daſeins auf einer mittlern Stufe, begrenzt diesſeits durch das niedere Leben der Thiere, jenſeits durch das höhere der Genien. Zwiſchen dieſen Grenzen liegt der Schauplatz, welchen die Menſchheit im Univerſum einnimmt und den in einer aufſteigenden Laufbahn die Kraft der menſchlichen Individualität durchmißt. Sie beginnt mit dem dunklen Seelenleben, welches, in ſinnliche Vorſtellungen verſenkt, der Thierſele am nächſten verwandt iſt, und ſie erhebt ſich in dem ſtetigen Stufengange fortſchreitender Aufklärung zu einer deutlichen Erkenntniß der Dinge oder zur Idee der Weltharmonie. Jede Monade iſt ein Individuum, welches ſich entwickelt. Die Entwicklung der menſchlichen Monade beſteht darin, daß ſie aus dem bewußtloſen Leben das bewußte, aus der Vorſtellung die Erkenntniß, aus der Seele den Geiſt entbindet und vom Thiere zum Genius fortſtrebt. In dieſer Entwicklung allein erſchöpft ſich

die Natur des menſchlichen Mikrokosmus: in dieſer fortſchreitenden Aufklärung, deren Element die dunkle Vorſtellung und deren Ziel die deutliche Welterkenntniß ausmacht. Den Menſchen erklären heißt daher, ſeine Entwicklung oder die Entſtehung des Geiſtes erklären.

Geiſt iſt bewußte Vorſtellung im Unterſchiede von der Seele als der bewußtloſen. Die Geneſis des Geiſtes iſt das allmähliche Bewußtwerden der menſchlichen Seele, das allmähliche Hervorgehen des höheren geiſtigen Lebens aus dem niedern pſychiſchen; erſt unter dieſem Geſichtspunkt bringt die Philoſophie ein in das Geheimniß der Menſchennatur, welches die Seelenlehre aufklären ſoll und worauf Leibniz die ſpeculative Unterſuchung zuerſt hinführt. Denn die von Descartes begründete Philoſophie konnte den Geiſt nur logiſch, aber nicht genetiſch erklären; ſie wußte, was er *iſt*, aber nicht, wie er *wird*. Indeſſen der Menſch iſt nicht fertiger, ſondern *werdender* Geiſt; wenn die Entſtehung des Geiſtes nicht erklärt wird, ſo wird der Menſch ſelbſt nicht erklärt, und die Begriffe der Anthropologie bleiben zurück hinter den Thatſachen der Natur. Thatſache nämlich iſt, daß jeder Menſch ein (mit ſich identiſches) Individuum ausmacht, welches mit der Natur lebt und zugleich von der Natur weiß, indem es die Dinge denkt und erkennt. Will man verneinen, daß der Menſch mit Bewußtſein denkt, daß er lebt und empfindet, daß der denkende und empfindende Menſch ein und daſſelbe Individuum, ein und daſſelbe Subject iſt? Individualität, Leben (Seele), Bewußtſein (Geiſt): dieſe drei Thatſachen müſſen im Menſchen anerkannt und ſo erklärt werden, daß ſie mit und durcheinander beſtehen. Von dieſen Thatſachen aber vermochte Descartes und die von ihm abhängige Schule im Grunde keine zu erklären. Denn die menſchliche Individualität machten dieſe

Philoſophen zu einem Wunder, da ſie den Zuſammenhang zwiſchen Seele und Körper unmittelbar und ſtets von Neuem durch die göttliche Allmacht bewirkt ſein ließen; das Leben galt ihnen für eine ſeelenloſe Maſchine, und den Geiſt erklärten ſie durch ein Attribut, wodurch derſelbe von allen übrigen Weſen gänzlich unterſchieden, ja denſelben entgegengeſetzt war. Er ſollte von Natur denkend und darum bewußt, die übrigen (körperlichen) Weſen, weil ſie nicht denken, vollkommen bewußt- und darum ſeelenlos ſein. Die Geiſter allein gelten als denkende und vorſtellende Kräfte; ſie allein ſind Seelen, oder, wie ſich Leibniz in ſeiner Weiſe ausdrückt: „nach der Meinung der Carteſianer ſind nur die Geiſter Monaden*).“ Ueberhaupt laſſen ſich die pſychologiſchen Begriffe Descartes' auf dieſe beiden Formeln zurückführen, die aus ſeinen dualiſtiſchen Grundſätzen unmittelbar folgen und die Einſeitigkeit ſeiner Geiſteslehre deutlich ausſprechen. Die erſte erklärt: nur die Geiſter ſind denkend und bewußt. Die andere: die Geiſter ſind nur denkend und nur bewußt. Es giebt daher in den Geiſtern keine bewußtloſen Vorſtellungen und in den Körpern keine vorſtellenden Kräfte, alſo überhaupt nichts Selbſtthätiges, weder Seele noch Leben. Zwiſchen Geiſt und Körper giebt es gar keine Analogie, ſondern einen durchgängigen Gegenſatz. Das Leben gilt den Carteſianern für Mechanismus, alſo für ſeelenlos; die Seele gilt ihnen für Geiſt, alſo für körperlos. Weil ſie Geiſt, Bewußtſein und Seele zuſammenfallen laſſen, ſo müſſen ſie ſagen: alles Geiſtloſe iſt bewußtlos, alles Bewußtloſe iſt ſeelenlos, darum ſelbſtlos, alſo nur mechaniſch. Zwei Thatſachen, welche die Natur und unſere Erfahrung voll-

*) Et c'est en quoi les Cartésiens ont fort manqué: que les seuls esprits étaient des monades. Monadologie. Nr. 14. Op. phil. pg. 706.

kommen bejahen, müſſen die Carteſianer leugnen, da ſie unvermögend ſind, dieſelben zu erklären: nämlich den Organismus in der Natur und die bewußtloſe Vorſtellung im Geiſte. Es giebt im Verſtande ihrer Philoſophie nichts Körperliches, das beſeelt, und nichts Geiſtiges, das bewußtlos wäre. Mit einem Worte: dieſen Dualiſten fehlt der Begriff, welcher die wahre Mitte bildet zwiſchen Geiſt und Körper, d. i. der Begriff der Seele, welche den Körper belebt und das dunkle Naturleben im Menſchen fortſetzt und bis zum Bewußtſein ſteigert. Ohne Seele läßt ſich weder Leben noch Geiſt begreifen, denn das Leben iſt gleich einem beſeelten Körper, und der Geiſt iſt gleich einer bewußtwerdenden Seele. Alſo muß man, was die Carteſianer nicht vermocht haben, zwiſchen der bewußtloſen und der bewußten Seele unterſcheiden und in dem einmüthigen Begriffe der Seele den Gegenſatz der bewußtloſen und bewußten Subſtanzen auflöſen können. „Man muß unterſcheiden," ſagt Leibniz, „zwiſchen Perception oder Vorſtellung und Apperception oder Bewußtſein, welches letztere nicht allen Monaden, auch nicht einer und derſelben Monade unaufhörlich zukommt. Eben dieſen Unterſchied haben die Carteſianer verfehlt, indem ſie die bewußtloſen Vorſtellungen für nichtig halten, wie die gemeinen Leute die kleinen und unmerklichen Körper*)."

Leibniz begründet ſeine Philoſophie, indem er in den Körpern entdeckt, was die Carteſianer in den Körpern leugnen, nämlich Kräfte, die als ſelbſtthätige Naturen Seelen oder Analoga des Geiſtes ſind. Auf dieſem Begriffe ruht die leibnizſche Phyſik im Unterſchiede von der Corpuscularphyſik und dem Materialismus. Mit der Erklärung aber des Körpers, ſo zeigten

*) Principes de la nature et de la grâce. Nr. 4. Op. phil. pg. 715.

wir früher, muß ſich nothwendig auch die des Geiſtes ändern*). Sie ändert ſich, indem Leibniz in den Geiſtern entdeckt, was die Carteſianer in den Geiſtern leugnen: nämlich die bewußtloſen Vorſtellungen oder das unbewußte Seelenleben. Wie ſich auf das Princip der Kräfte in der Natur oder der beſeelten Körper die Reform der Phyſik gründet, ſo gründet ſich die entſprechende Reform der Pſychologie auf das Princip der bewußtloſen Vorſtellungen im Geiſte. Das ſind die Elemente des Geiſtes, wie die Atome in der Natur die Elemente der Körper.

2. Deutliche Vorſtellung. Selbſtbewußtſein.

Nach dem Weltgeſetze der Analogie iſt der Geiſt von den andern Weſen nicht der Subſtanz, ſondern dem Grade nach verſchieden. Er iſt eine vorſtellende Kraft, die durch den Grad ihrer Deutlichkeit alle vorſtellenden Kräfte in der (uns bekannten) Natur übertrifft. Deutlich iſt die vorſtellende Kraft, wenn ſie das Vorgeſtellte ſowohl in ſeinen Theilen, als von andern Vorſtellungen genau zu unterſcheiden vermag. Nun iſt jede Vorſtellung ein Ausdruck vorſtellender Kraft, und wie die Wirkung von der Urſache, ſo iſt der Ausdruck von der Kraft, das Vorgeſtellte von dem Vorſtellenden zu unterſcheiden. Die Deutlichkeit verlangt, daß dieſer Unterſchied gemacht werde. Alſo muß die deutlich vorſtellende Kraft ſich ſelbſt von allen ihren Vorſtellungen unterſcheiden: erſt dann iſt die vorſtellende Kraft wahrhaft deutlich, wenn ſie ſich ſelbſt deutlich iſt, wenn ihre Vorſtellungen nicht bloß Andern, ſondern ihr ſelbſt klar und durchſichtig werden. Die bloße Vorſtellung iſt die einfache Kraftäußerung oder der Ausdruck eines Weſens, die Form deſſelben, wodurch es An-

*) Siehe oben Cap. I. dieſes Buchs. Nr. I. 2. S. 304. 305.

dern deutlich erſcheint, die aber dem Weſen ſelbſt in keiner Weiſe gegenwärtig, geſchweige denn bewußt wird. So ſind die Körper in der Natur wohl für uns die deutlichen Vorſtellungen der ſie beſeelenden Kraft, aber dieſer Kraft ſelbſt ſind ſie dunkel. Was ich wahrhaft deutlich vorſtelle, das muß ich (nicht bloß Andern, ſondern) mir ſelbſt vorſtellen. Was ich mir ſelbſt vorſtelle, indem ich mich davon unterſcheide, iſt nicht bloß Ausdruck meines Weſens, nicht bloß Eindruck meiner Empfindung, ſondern Object meines Bewußtſeins. Der Ausdruck iſt die bloße Vorſtellung, der Eindruck iſt die empfundene, das Object die bewußte. Im Bewußtſein wendet ſich die vorſtellende Kraft nach Innen, ſie bezieht ſich zurück auf ſich ſelbſt, ihre Thätigkeit wird mithin eine reflexive, während ſie in der bloßen Vorſtellung nur expreſſiv war. Die bewußte Vorſtellungskraft bemächtigt ſich ihrer Vorſtellungen, ſie nimmt dieſelben als die ihrigen in Beſitz, ſie hat, was die bloße Vorſtellung nur iſt: darum iſt ſie „Apperception" im Unterſchiede von jener, die nur Perception war. „Perception iſt der innere Zuſtand der Monade, welche die Außenwelt vorſtellt; Apperception iſt das Bewußtſein (conscience) oder die Reflexion jenes innern Zuſtandes (connaissance réflexive de cet état intérieur), die nicht allen Monaden gegeben iſt*)."

Aus dem Begriff der vorſtellenden Kraft folgt, daß ſich dieſelbe in ſtetig fortſchreitender Steigerung von dem dunklen Zuſtande zum deutlichen erhebt. Aus dem Begriffe der deutlich vorſtellenden Kraft folgt, daß ſich dieſelbe als Apperception, Reflexion oder Bewußtſein äußert, denn nur vermöge des Bewußtſeins kann' man deutlich vorſtellen. Wie nun die Vorſtellungskraft überhaupt ein thätiges Subject oder ein Selbſt ausmacht,

*) Principes de la nature et de la grâce. Nr. 4. Op. phil. pg. 715.

ſo iſt die bewußte Vorſtellungskraft ein bewußtes Selbſt oder Selbſtbewußtſein. Das Bewußtſein nämlich, ſo können wir uns in einer grammatiſchen Formel ausdrücken, regiert einen doppelten Accuſativ der Perſon und der Sache: es ſtellt die Dinge und zugleich ſein eigenes Weſen ſich ſelbſt (sibi) vor, es iſt in der letztern Rückſicht eine doppelte Reflexion, indem es ſich ſelbſt ſowohl im Dativ als im Accuſativ regiert, und eben in dieſem Sinne nennen wir es Selbſtbewußtſein. Das Bewußtſein iſt die reflexive Vorſtellung der Dinge. Das Selbſtbewußtſein iſt die reflexive Vorſtellung des eigenen Weſens. In der Monade fallen beide zuſammen, denn da ſie eine Vorſtellung der Welt oder einen Mikrokosmus bildet, ſo iſt ihr Selbſtbewußtſein zugleich Weltbewußtſein und umgekehrt.

Der Geiſt iſt demnach, da er deutliche Vorſtellungskraft iſt, ſelbſtbewußte Monade. Daraus erklären ſich die eigenthümlichen Kräfte oder Attribute des Geiſtes: es ſind die natürlichen Seelenkräfte in der Potenz des Bewußtſeins. Jede natürliche Seele war die Entwicklung eines Individuums, und da jede Entwicklung durch einen Zweck beſtimmt wird, den ſie verwirklicht, ſo waren die natürlichen Seelenkräfte Vorſtellung und Streben (Perception und Appetition), denn die Vorſtellung iſt die Kraft, welche Zwecke ſetzt, und das Streben diejenige, welche Zwecke verfolgt. Alſo iſt der Geiſt als bewußte Monade ein Individuum, welches ſich mit Bewußtſein entwickelt, d. h. welches mit Bewußtſein vorſtellt und mit Bewußtſein ſtrebt. Mit Bewußtſein vorſtellen heißt wiſſen oder erkennen, mit Bewußtſein ſtreben heißt wollen. Auf das Erkenntnißvermögen gründet ſich die Wiſſenſchaft, auf den Willen die Moral.

Unter Wiſſenſchaft nämlich verſtehen wir das Bewußtſein vom Zuſammenhange der Dinge, und dieſer Zuſammenhang be-

ſteht in allgemeinen Geſetzen oder Principien, deren Syſtem wir mit dem Wort Vernunft bezeichnen wollen. Die Vernunft vorſtellen heißt Daſein im Sinn der wirklichen naturgeſetzlichen Exiſtenz; die Vernunft ſich vorſtellen heißt denken, und die Dinge denken heißt erkennen. Darum iſt nur dann Wiſſenſchaft möglich, wenn die Erſcheinungen gedacht oder durch Vernunftgeſetze vorgeſtellt werden können. Aber um etwas durch Vernunftgeſetze vorzuſtellen, muß ich im Stande ſein, die Vernunftgeſetze oder Principien ſelbſt vorzuſtellen. Jede Monade repräſentirt das Weſen der Dinge. Die bewußte Monade ſtellt das Weſen der Dinge ſich ſelbſt vor. Mithin iſt der Geiſt als die reflexive Vorſtellung der Subſtanz ein Vernunftbewußtſein, welches nothwendig denkt, alſo nothwendig erkennt und, indem es ſich ſelbſt entwickelt, die deutliche Welterkenntniß oder die Wiſſenſchaft aus ſich hervorgehen läßt. „Die Geiſter," ſagt Leibniz, „ſind fähig zur reflexiven Kraftäußerung und zur Betrachtung deſſen, was man Ich, Subſtanz, Monade, Seele, Geiſt nennt, mit einem Worte der immateriellen Weſen und Wahrheiten. Und eben dies macht uns zur Wiſſenſchaft und zur deutlichen Erkenntniß fähig*)."

3. Perſönlichkeit.

Worin unterſcheidet ſich dieſes Ich von dem bloßen Individuum, der Geiſt von der bloßen Monade? Beide ſind ewig,

*) Les esprits sont capables de faire des actes réflexives et de considérer ce qu'on appelle moi, substance, monade, âme, esprit, en un mot les choses et les vérités immatérielles. Et c'est ce qui nous rend susceptibles des sciences ou des connaissances démonstratives. Princ. de la nat. et de la grâce. Nr. 5. Op. phil. pg. 715.

unzerſtörbare Kräfte, die in allen Umwandlungen dieſelbe beharrliche, mit ſich identiſche Einheit bleiben. Aber in dem bloßen Individuum iſt dieſe Identität eine bewußtloſe, im Geiſt eine bewußte; dort bildet ſie eine phyſiſche, hier eine moraliſche Einheit. Das phyſiſche Individuum macht den Organismus, das moraliſche dagegen die Perſon; jener handelt nach bewußtloſen Zwecken oder Naturgeſetzen, dieſe dagegen nach bewußten Zwecken oder nach Abſichten. Und auf dieſen Begriff der Perſönlichkeit oder der moraliſchen Identität gründet ſich das moraliſche Leben und die moraliſche Unſterblichkeit*). „Das Wort Perſon," erklärt Leibniz in ſeinen neuen Verſuchen über den menſchlichen Verſtand, „bedeutet ein denkendes und intelligentes Weſen, fähig der Vernunft und Reflexion, das ſich ſelbſt betrachten kann als ein und daſſelbe Subject, welches in verſchiedenen Zeiten und Orten denkt und alles mit dem Bewußtſein thut, daß es ſelbſt den Grund ſeiner Handlungen ausmacht. Dieſes Bewußtſein begleitet immer unſere gegenwärtigen Empfindungen und Vorſtellungen, wenn ſie deutlich genug ſind, und eben dadurch iſt jeder für ſich, was man im reflexiven Sinne ein Selbſt nennt (soi même). So weit ſich das Bewußtſein über die Handlungen und Gedanken der Vergangenheit erſtreckt, eben ſo weit reicht auch die Identität der Perſon, und das Selbſt iſt in dieſem Augenblicke eben daſſelbe als damals**)." Damit iſt der Begriff des Geiſtes erklärt. Geiſt iſt Perſon; Perſon iſt moraliſche oder ſelbſtbewußte Individualität, und deren Kräfte Verſtand und Wille; Verſtand und Wille folgen aus der bewußten Vorſtellung, und dieſe beſteht in der reflexiven oder deutlichen Vorſtellungskraft. So bezeichnet der Menſch in dem Stufengange

*) Siehe oben Cap. V. dieſes Buchs. Nr. III. 3. S. 424 flgd.

**) Nouv. ess. Liv. II. chap. 27. Op. phil. pg. 279.

der Dinge den Wendepunkt, wo aus dem Individuum die Person, aus der natürlichen Welt die moralische hervorgeht. Die moralische Welt bildet im Unterschiede von der natürlichen den Geisterstaat oder das Reich der bewußten Zwecke. Das Verhältniß beider Welten erklärt Leibniz gewöhnlich durch den Begriff der Harmonie: die moralische Welt verhält sich zu der natürlichen, wie die Person zum Individuum, wie der Geist zur Seele, wie die Seele zum Körper, wie die Endursachen zu den wirkenden Ursachen. Wir nehmen den leibnizischen Begriff der Harmonie stets in dem ausgemachten Verstande: sie bedeutet (nicht den Parallelismus oder die Nebenordnung verschiedener Wesen, sondern) das continuirliche Stufenreich der Kräfte, die von den niedern zu den höhern fortschreiten. Wie überall die niedere Kraft nach der höhern strebt, so strebt die dunkle Vorstellungskraft nach der deutlichen, die Natur nach dem Geiste, die physische Welt nach der moralischen. Die letztere ist der Zweck, der gleichsam der Natur auf ihrem Stufengange vorschwebt, der sich von Stufe zu Stufe immer mehr aufklärt, bis ihn die geistgewordene Seele mit Bewußtsein erfaßt. Da nun zwischen Natur und Geist, zwischen Mechanismus und Moralismus keine Kluft, sondern ein stetiger Uebergang stattfindet, so besteht zwischen den beiden Welten eine vollkommene Uebereinstimmung oder Harmonie. Es ist dasselbe Gesetz der unendlich kleinen Differenzen, welches die moralische Welt mit der physischen in eben dem Punkte verknüpft, wo die bewußte Vorstellung aus der bewußtlosen hervorgeht. So müssen wir aus dem Gesichtspunkte der leibnizischen Philosophie die Natur nicht bloß als den Schauplatz der moralischen Weltordnung, sondern als deren eigene Grundlage und Element betrachten.

Sie verhalten sich genau, wie das Individuum zur Person,

wie die Anlage zum Charakter. Das Individuum iſt das Element der Perſon, der beharrliche Grundton, welcher das moraliſche Lebensthema beherrſcht, das unverwüſtliche Naturell, welches die menſchlichen Willensrichtungen geheimnißvoll bedingt und das perſönliche Leben in allen ſeinen Erſcheinungen mit dem Ausdrucke monadiſcher Eigenthümlichkeit begleitet. Ganz anders erſcheint bei Leibniz die moraliſche Weltordnung, als bei Fichte. Vergleichen wir das Reich der bewußten Handlungen mit einem Drama, ſo erblickt Fichte in der Natur gleichſam den ſceniſchen Schauplatz, auf dem ſich dieſes Drama begiebt; Leibniz dagegen die künſtleriſchen Kräfte, welche das Drama ausführen. Dort verhält ſich der phyſiſche Menſch zum moraliſchen (das Individuum zur Perſon), wie das unterwürfige Werkzeug zum imperatoriſchen Geſetz, hier dagegen wie das natürliche Talent des Künſtlers zu ſeiner Leiſtung. Wie die Talente, ſo die Leiſtungen; wie die Individuen, ſo die Perſonen. Das große Naturgeſetz der durchgängigen Verſchiedenheit beherrſcht und charakteriſirt auch die Geiſter. Die moraliſche Welt erſcheint auf dem Standpunkte der leibniziſchen Philoſophie als die glücklichſte Leiſtung der Natur, als die reife Frucht, welche die Natur nach dem geſetzmäßigen Laufe der Dinge hervorbringt. So fordert es die Idee der Weltharmonie: daß zwiſchen Natur und Moral kein Widerſpruch ſtattfindet; daß der menſchliche Geiſt in ſeinem entwickelten, bewußten Streben mit dem Naturgeſetze nicht kämpft, ſondern übereinſtimmt. Gerade in dieſer Auffaſſung, die ihre Grundlage ausmacht, iſt die leibniziſche Sittenlehre völlig unterſchieden von der kantiſchen.

Um aber das menſchliche Seelenleben in ſeinen natürlichen Bedingungen richtig zu würdigen, vergleichen wir es zuerſt mit der nächſt niederen Stufe des thieriſchen.

II.

Die thieriſche und menſchliche Seele*).

1. Gedächtniß und Erkenntniß.

Die menſchliche Seele iſt die Anlage des Geiſtes und unterſcheidet ſich darin von der thieriſchen, die vermöge ihrer Schranke auf einer niedern Lebensſtufe befangen bleibt. Der Menſch hat das Vermögen, Perſon zu werden; ſeine vorſtellende Kraft iſt von Natur befähigt, das Vorgeſtellte deutlich aufzuklären d. h. zu reflectiren, ihrer ſelbſt und der Welt inne zu werden und, was nothwendig daraus folgt, vernunftgemäß zu denken. Das Thier iſt nie Perſon, ſondern nur Individuum, nie Geiſt, ſondern nur Seele; die thieriſche Seelenkraft kann das Vorgeſtellte empfinden, aber nicht wiſſen; ihre Vorſtellungen bleiben Eindrücke und werden niemals Objecte. Die Schranke der Empfindung iſt die Schranke der Thierſeele. Um den Unterſchied zwiſchen Seele und Geiſt in eine feſte Formel zu faſſen, ſo vergleichen wir die Seele auf dem Standpunkte der thieriſchen Empfindung mit dem Geiſt auf dem Standpunkte des denkenden Bewußtſeins. Wie unterſcheidet ſich die ſinnliche Vorſtellung von der denkenden, die „sensio“ von der „cogitatio“? Jene percipirt nur gegebene Eindrücke, und was nicht ſinnlich gegeben iſt, kann niemals von der thieriſchen Seele vorgeſtellt werden. Wenn ſich dieſelben Eindrücke oft wiederholen, ſo gewöhnt ſich die Seele an deren Verknüpfung, und wie ſich die Gewohnheit in die immer wiederkehrende Folge gewiſſer Vorſtellungen einlebt, ſo vermag die

*) Vgl. beſonders Commentatio de anima brutorum. Nr. XIV. Op. phil. pg. 464, 465. Monadologie. Nr. 25–30. Op. phil. pg. 707. Principes de la nat. et de la gr. Nr. 4, 5. Op. phil. pg. 715.

vorſtellende Kraft innerhalb dieſes beſchränkten Gebietes gewiſſe Thatſachen zu verknüpfen. Aber die Thatſachen, welche ſie verknüpft, ſind nie mehr als einzelne ſinnliche Data; die Combination ſelbſt iſt nie mehr als eine einzelne ſinnliche Erfahrung, die allein durch die Gewohnheit der ſinnlichen Vorſtellung, welche die wiederholten Eindrücke behält, d. h. durch das Gedächtniß gemacht wird. So weit reicht die vorſtellende Kraft der thieriſchen Seele: ſie reicht bis zum Gedächtniß, welches ſinnliche Erfahrungen macht, indem es ſinnliche Eindrücke combinirt. So gewöhnt ſich z. B. ein Hund, welcher den Stock ſeines Herrn oft empfunden hat, mit der Vorſtellung des Stocks die des Schlages und des Schmerzes zu verbinden, darum fürchtet er den Anblick des Inſtruments, von dem er die gewohnte Affection erwartet. Man muß dieſe Combinationskraft der Thiere nicht höher nehmen, als ſie in Wahrheit iſt, denn ſie iſt in allen Fällen auf das Gebiet der ſinnlichen Erfahrung eingeſchränkt, und ſie verknüpft deren Data nie durch Verſtand, ſondern nur durch Gedächtniß. Die Combinationen der Thiere ſind keine Urtheile. Der Hund urtheilt nicht, daß der Stock ſchlägt und der Schlag ſchmerzt, ſondern er fürchtet bloß, daß der Stock ihn ſchlägt, nicht deßhalb, weil der Stock ſchlagen kann, ſondern deßhalb, weil er ihn oft geſchlagen hat. Er verknüpft die Vorſtellung des Stocks mit der des Schlags nur als ſinnliche Eindrücke, aber nicht als Urſache und Wirkung. Das Verknüpfende alſo in den thieriſchen Combinationen iſt die ſinnliche Erfahrung des Individuums, nicht die Cauſalität der Dinge ſelbſt. Und hierin entdeckt ſich der Unterſchied, den wir ſuchen. Die denkende Vorſtellung urtheilt durch Begriffe, ſie erkennt die Geſetze, und ihre Combinationen ſind daher allgemeine und nothwendige Wahrheiten; für die ſinnliche Vorſtellung dagegen giebt es nur Fälle

und, wenn ſich die Fälle wiederholen, Regeln, die durch Gewohnheit behalten, aber niemals durch Gründe erkannt werden. Wie ſich die Regel vom Geſetz unterſcheidet, ſo die ſinnliche Vorſtellung von der denkenden. Die Regel erklärt: daß etwas zu geſchehen pflegt, weil es ſo oft geſchehen iſt; ſie beruht allein auf ſinnlich gegebenen, alſo zufälligen Thatſachen. Das Geſetz erklärt: daß etwas immer geſchieht, weil es ſo geſchehen muß; es beruht auf allgemeinen Principien, die keine Ausnahme zulaſſen. Die Wahrheit der Regel iſt zufällig, wie die einzelne Thatſache; die Wahrheit des Geſetzes nothwendig, wie das Princip. Als wie ſich die zufälligen, bloß factiſchen Wahrheiten von den nothwendigen Wahrheiten unterſcheiden, ſo unterſcheidet ſich die Regel vom Geſetz, die ſinnliche Erfahrung von der Erkenntniß, das Gedächtniß von der Vernunft, die ſinnliche Vorſtellung von der denkenden: jene erhebt ſich nur bis zum Gedächtniß der Thatſachen, dieſe bis zur Erkenntniß der Urſachen. „Es giebt," ſagt Leibniz, „eine Combination der thieriſchen Vorſtellungen, die eine gewiſſe Aehnlichkeit mit der Vernunft hat, aber dieſe Combination gründet ſich nur auf das Gedächtniß der Thatſachen (la memoire des faits) und niemals auf die Erkenntniß der Urſachen (la connaissance des causes). So flieht der Hund den Stock, womit er geſchlagen worden, weil ihm das Gedächtniß den Schmerz vorſtellt, welchen ihm jenes Inſtrument verurſacht hat. Und die Menſchen, ſo weit ſie Empiriker ſind, das iſt in den Viertheilen ihrer Handlungen, machen es eben ſo wie die Thiere; man erwartet z. B., daß es morgen Tag werden wird, weil man es immer ſo erfahren hat. Nur der Aſtronom ſieht den Aufgang der Sonne aus Gründen vorher, und auch dieſe Vorausſicht wird zuletzt fehlſchlagen, wenn die Urſache des Tages, die nicht ewig iſt, aufhören wird. Aber die denkende Einſicht (raisonnement)

gründet ſich auf nothwendige oder ewige Wahrheiten, wie die Wahrheiten der Logik, Arithmetik, Geometrie, die eine zweifelloſe Ideenverknüpfung und unfehlbare Schlüſſe bewirken. Die Individuen, welche jene Combinationen nicht einſehen, nennen wir Thiere (bêtes); diejenigen aber, welche die nothwendigen Wahrheiten erkennen, ſind im eigentlichen Sinne des Worts die vernünftigen Individuen, und ihre Seelen heißen Geiſter. Dieſe Seelen ſind der Reflexion und Selbſtbetrachtung fähig, und dieſes Vermögen befähigt ſie zur Wiſſenſchaft und demonſtrativen Erkenntniß*)."

2. Sinnlichkeit und Vernunft.

Die ſinnliche Erfahrung alſo hat der Menſch mit dem Thiere gemein, die Vernunfterkenntniß hat er voraus. Da nun die beſchränkte oder ſinnliche Vorſtellung den elementaren Zuſtand der Seele, gleichſam deren erſte Gewohnheit ausmacht, ſo bleibt das menſchliche Leben in den meiſten Individuen und in den meiſten

*) Princ. de la nat. et de la gr. Nr. 5. Op. phil. pg. 715. Vgl. Monadol. Nr. 26, 27. Les hommes agissent comme les bêtes en tant que les consécutions de leurs perceptions ne se font que par le principe de la mémoire, ressemblans aux médecins empiriques, qui ont une simple pratique sans théorie, et nous ne sommes qu' empiriques dans les trois quarts de nos actions. Par exemple, quand on s'attend, qu'il y aura jour demain, on agit en empirique par ce que cela s'est toujours fait ainsi jusqu'ici. Il n'y a que l'astronomie, qui le juge par raison. Mais la connaissance des vérités nécessaires et éternelles est ce qui nous distingue des simples animaux et nous fait avoir raison et les sciences, en nous élevant à la connaissance de nous mêmes et de Dieu. Et c'est ce qu'on appelle en nous âme raisonnable ou esprit. Monad. Nr. 28, 29. Op. phil. pg. 707.

Handlungen in dieſer Gefangenſchaft der ſinnlichen Erfahrung. Soll zwiſchen Thier und Menſch die kleinſte Differenz gefunden werden, ſo verweiſen wir auf die beiden gemeinſame empiriſche Vorſtellung; handelt es ſich um die größte, ſo verweiſen wir auf die Vernunfterkenntniß, von der Leibniz ſelbſt erklärt, daß ſie ihrer ganzen Art nach von der ſinnlichen Erfahrung verſchieden ſei. * Wie weit auch die Erfahrung ihre Kenntniſſe ausdehne und ihr Gebiet erweitere, ſo bleibt auf dem höchſten Grade ihrer Ausbildung immer noch eine unendliche Differenz zwiſchen Empirie und Erkenntniß. Das iſt unter den Monaden die große Differenz zwiſchen Thier und Menſch, im Menſchen ſelbſt zwiſchen Sinnlichkeit und Vernunft, in der menſchlichen Erkenntniß zwiſchen der ſogenannten empiriſchen und ſpeculativen Wiſſenſchaft. Gäbe es nur Erfahrung, ſo gäbe es keine wirkliche Erkenntniß. Dieſen Satz hat Leibniz eben ſo klar eingeſehen, wie vor ihm Plato und nach ihm Kant. Denn die empiriſchen Urtheile gründen ſich alle auf Thatſachen, die ihrer Beſchaffenheit nach zufällig und particular ſind; die rationalen dagegen auf Grundſätze, die ihrer Beſchaffenheit nach allgemein und nothwendig ſind. Thatſachen ſind a posteriori gegeben, Principien a priori: darum ſind die Erfahrungsurtheile zufällige und particulare Wahrheiten, die aus ſinnlich gegebenen Thatſachen abſtammen, die rationalen Erkenntniſſe dagegen nothwendige Wahrheiten, die von Principien ausgehen. Jene (consecutiones empiricae) ſind „inductiones particularium a posteriori“; von dieſer (ratiocinatio) heißt es: „procedit a priori per rationes.“ In ſeiner Abhandlung über die Thierſeele giebt Leibniz folgende abſchließende und genaue Erklärung über den Unterſchied zwiſchen Vernunft und Erfahrung: „ſofern der Menſch nicht empiriſch, ſondern vernunftgemäß handelt, vertraut er nicht allein den Erfahrungen oder den par-

icularen Urtheilen, die er von Thatſachen abgeleitet hat, ſondern r urtheilt aus Principien und ſchließt nach Vernunftgründen. Und wie ſich der Geometer oder der mit der Analyſe vertraute Kopf von dem gewöhnlichen Rechnenlehrer unterſcheidet, der dem Gedächtniß der Knaben die Regeln der Arithmetik mechaniſch beibringt, deren Geſetze er ſelbſt nicht kennt, und der geradezu rathlos iſt, wenn ihm eine etwas ungewöhnliche Frage begegnet: ſo unterſcheidet ſich der empiriſche Kopf von dem rationalen und die thieriſche Combinationskraft (consecutiones bestiarum) von der menſchlichen (ratiocinatio). Wenn wir auch noch ſo viele Fälle durch eine Reihe von Experimenten feſtgeſtellt haben, ſo ſind wir doch niemals des beſtändigen Erfolges ſicher, außer wir finden nothwendige Principien, woraus endgültig folgt, daß die Sache ſchlechterdings ſo ſein müſſe. Darum ſind die Thiere unfähig, allgemeine Urtheile (universalitatem propositionum) zu faſſen, weil ſie die Kategorie der Nothwendigkeit nicht kennen. Und mögen auch bisweilen die Empiriker auf dem Wege der Induction zu wahrhaft allgemeinen Sätzen gelangen, ſo geſchieht es nur durch Zufall (per accidens) und nie durch die Gewalt ihrer Methode (vi consecutionis)*)."

3. Das Vermögen der Principien.

Ohne Principien giebt es keine allgemeinen und nothwendigen Urtheile, keine rationale Erkenntniß, keine wirkliche Wiſſenſchaft. Wie nun das Princip oder Weſen der Dinge den Grund aller Erſcheinungen bildet, ſo bildet die Vorſtellung jenes Princips oder der Begriff vom Weſen der Dinge den Grund unſerer rationalen Erkenntniß. Wo dieſe allgemeinen und nothwendigen

*) Commentatio de anima brutorum. Nr. XIV. Op. phil. pg. 464, 465.

Ideen nicht ſind, da iſt eine Vernunfterkenntniß unmöglich, und wo die letztere möglich iſt, da müſſen jene gegenwärtig ſein. Sie müſſen im menſchlichen Geiſte gegenwärtig ſein, wenn aus demſelben Wiſſenſchaft und Erkenntniß hervorgehen ſoll. Aber wie findet der menſchliche Geiſt dieſe Principien? Aus Thatſachen können die allgemeinen und nothwendigen Begriffe unmöglich abgeleitet, auf dem Wege inductiver Erfahrung können ſie niemals entdeckt werden. Wie ſollten jemals aus einzelnen Thatſachen allgemeine Begriffe, aus zufälligen Thatſachen nothwendige Begriffe folgen? Alſo müſſen ſie, da ſie a posteriori niemals gegeben ſein können, nothwendig a priori gegeben ſein. Entweder es giebt im menſchlichen Geiſte keine wahre Wiſſenſchaft, oder es finden ſich in unſerer Seele allgemeine und nothwendige Begriffe. Entweder ſind uns dieſe Begriffe gar nicht oder a priori gegeben. Was aber a priori gegeben iſt, das liegt in der urſprünglichen Verfaſſung unſeres Weſens oder iſt uns angeboren. Wenn daher im menſchlichen Geiſte nothwendige und allgemeine Wahrheiten erkannt werden ſollen, ſo müſſen in ſeiner Anlage nothwendige und allgemeine Begriffe enthalten ſein: das ſind die angebornen Ideen, die unſere Erkenntniß präformiren.

III.

Die Theorie der angebornen Ideen.

1. Die angebornen Ideen als Erkenntnißanlage.

Die Erklärung des Geiſtes führt die leibniziſche Philoſophie mit Nothwendigkeit zu der Annahme angeborner Begriffe, die allen unſern Vorſtellungen als Principien vorausgehen und das vernünftige Erkennen, wie das moraliſche Handeln, allein ermöglichen. Da nun Alles, das ſich in einer Monade findet, aus der Natur dieſes Weſens ſelbſt erklärt werden muß, ſo bilden

die angebornen Begriffe, die man vielleicht beſſer eingeborne nennt, die urſprüngliche Natur des Geiſtes oder deſſen Anlage. Das iſt der Geſichtspunkt, unter dem dieſe Grundlehre der leibnizischen Erkenntnißtheorie von ähnlichen Vorſtellungsweiſen unterſchieden und gegen die Angriffe der entgegengeſetzten Philoſophie vertheidigt ſein will. Der menſchliche Geiſt beruht auf der Anlage der menſchlichen Seele; dieſe Anlage enthält gewiſſe Vorſtellungen, welche die wiſſenſchaftliche Erkenntniß präformiren, indem ſie dieſelbe dynamiſch bedingen: Ideen, die gleichſam die Keime der Wiſſenſchaft, die virtuellen Erkenntniſſe (connaissances virtuelles) oder, wie ſich Scaliger ausdrückt, den Samen der ewigen Wahrheiten (semina aeternitatis) bilden. Und der Geiſt ſelbſt iſt die Entwicklung jener urſprünglichen Anlage, die Transformation jener präformirten Begriffe, die aus dunklen Vorſtellungen deutliche, aus bewußtloſen reflectirte, aus bloßen Erkenntnißanlagen wirkliche Erkenntniſſe werden. Das ſind in wenigen Zügen die Hauptſätze, welche gegen Locke's Verſuch über den menſchlichen Verſtand Leibniz in ſeinen neuen Verſuchen über daſſelbe Thema vertheidigt und ausführt. Sie laſſen ſich auf den Satz zurückführen, daß der Geiſt ein urſprüngliches Weſen iſt, deſſen Kräfte zunächſt als Anlagen d. h. im Zuſtande der Präformation exiſtiren.

2. Realismus und Idealismus.

Die Theorie der angebornen oder urſprünglichen Ideen iſt ſo oft aufgeſtellt worden, als man eingeſehen hat, daß es Erkenntniſſe giebt, die aus der Erfahrung ſchlechterdings nicht können abgeleitet werden; und ſie iſt ſo oft verneint worden, als man alle menſchliche Erkenntniß nur aus der Erfahrung, alle Erfahrung nur aus der ſinnlichen Wahrnehmung ableiten wollte. Die

Rigoriſten der Vernunfterkenntniß, die ohne Zweifel die Meiſter der ſpeculativen Philoſophie ſind, haben immer behauptet, was der Rigoriſten der Empirie immer in Abrede geſtellt: daß es urſprüngliche und ewige Wahrheiten gebe, die von dem menſchlichen Geiſte begriffen werden und allein durch urſprüngliche und ewige Ideen begriffen werden können. Wir wollen hier dieſe Streitfrage nicht entſcheiden, aber es läßt ſich eine Formel finden, in der ſich beide Parteien vereinigen müſſen. Dieſe Formel iſt gefunden, ſobald wir den kategoriſchen Satz der Rationaliſten in einen hypothetiſchen verwandeln. Geſetzt, es giebt in der menſchlichen Erkenntniß allgemeine und nothwendige Urtheile im ſtrengen Sinne des Worts, ſo muß es im menſchlichen Geiſte allgemeine und nothwendige Begriffe geben, die nicht anders als a priori exiſtiren können, indem ſie allen unſern empiriſchen und bedingten Vorſtellungen vorangehen. Die Realiſten, wie ſie ſich gewöhnlich nennen, leugnen den Schlußſatz, weil ſie die Vorausſetzung leugnen. Denn ſie ſagen: es iſt nicht wahr, was ſich die Idealiſten einbilden; es giebt überhaupt keine allgemeinen und nothwendigen Urtheile, und was wir mit einigem Scheine ſo nennen, das ſind in Wahrheit nichts als gewiſſe ſinnliche Beobachtungen, die ſich oft wiederholt haben. In Wahrheit iſt jedes menſchliche Urtheil ein particulares, geſchöpft aus Thatſachen und gegründet alſo auf einzelne Fälle. Wenn in dem Kreiſe unſerer Beobachtung dieſelbe Erſcheinung unter denſelben Merkmalen oft wiederkehrt, ſo verallgemeinern wir zuletzt unſer Urtheil und nennen es dann generell. Das iſt eine Täuſchung die einen ſubjectiven Sprachgebrauch, der kaum mehr als Gewohnheit iſt, für eine objective Wahrheit ausgiebt, die einem Naturgeſetz gleichkommen möchte. Weil nach unſerer Erfahrung irgend eine Thatſache bis jetzt immer ſo geſchehen iſt: folgt daraus, daß

ſie überhaupt immer ſo geſchehen müſſe? Dieſer Uebergang von der bedingten Thatſache zur unbedingten Nothwendigkeit iſt keine Folgerung, ſondern ein Sprung, ein leerer Glaube, von dem der ſtrenge, auf Erfahrung gegründete Verſtand wohl einſieht, wie er durch nichts bewieſen ſei, noch jemals bewieſen werden könne. So denken die Realiſten. Darin iſt nun Leibniz mit ihren Gegnern einverſtanden, daß die Wiſſenſchaft in nothwendigen Wahrheiten beſtehe und daß die Erkenntniß dieſer Wahrheiten urſprüngliche Begriffe in unſerer Seele vorausſetze. Solche urſprüngliche Begriffe ſind als die Erklärungsgründe der menſchlichen Erkenntniß auch vor Leibniz von Plato und Descartes, nach ihm von Kant und Fichte behauptet worden. Und es iſt wichtig, in dieſem Punkte den leibniziſchen Begriff der angebornen Ideen von verwandten Lehren zu unterſcheiden. Denn, irren wir nicht, ſo befindet ſich hier dieſe Theorie im Unterſchiede von den verwandten Syſtemen in einer ſolchen Uebereinſtimmung mit den Naturgeſetzen, daß ihr Urheber der glücklichſte Vertheidiger der angebornen Ideen und offenbar der ſiegreichſte Bekämpfer des entgegenſtehenden Realismus ſein konnte.

3. Leibniz im Unterſchiede von Descartes und Kant (Fichte).

Um das Gebiet der neuern Philoſophie nicht zu überſchreiten, ſo vergleichen wir mit den angebornen Ideen bei Leibniz auf der einen Seite die carteſianiſche, auf der andern die kantiſch-fichte'ſche Lehre. Alle kommen darin überein, daß es im menſchlichen Geiſte urſprüngliche Begriffe giebt, welche unſerer objectiven Erkenntniß zu Grunde liegen. Nach Descartes ſind die Erkenntnißprincipien, als deren höchſtes dieſem Philoſophen der Gottesbegriff ſelbſt gilt, dem menſchlichen Geiſte angeboren. Nach

Kant und Fichte werden ſie von dem menſchlichen Selbſtbewußtſein hervorgebracht, und ſo wenig das Selbſtbewußtſein angeboren iſt, ſo wenig ſind es jene Begriffe. Sie gelten bei Descartes als urſprüngliche Thatſachen, bei Kant und Fichte als urſprüngliche „Thathandlungen“*). Darin liegt folgender Unterſchied. Thatſachen ſind gegeben und beſtehen auch ohne unſer Zuthun: ſo die Erkenntnißprincipien bei Descartes; Thathandlungen dagegen ſind nur, indem ſie vollzogen werden, ſie ſind nicht Data, ſondern Acte, die man nur erkennt, indem man ſie ausführt: ſo die Kategorien bei Kant und Fichte. Wie die mathematiſchen Figuren nur ſind, indem ſie unſere Anſchauung entwirft oder conſtruirt, ſo ſind die Kategorien nur, indem wir ſie denken. Was ſind die urſprünglichen Begriffe bei Leibniz? Was ſie bei Descartes waren: Thatſachen, die wir in unſerer Seele finden und ſo wenig als unſer eigenes Daſein ſelbſt ſchöpferiſch hervorbringen. Sie gehen der Reflexion voran und ſind alſo weit entfernt, erſt durch unſere ſelbſtbewußte Thätigkeit zu entſtehen.

Worin unterſcheidet ſich nun Leibniz von Descartes, wenn doch bei beiden die Erkenntnißprincipien angeborne Ideen oder urſprüngliche Thatſachen in unſerm Geiſte ſind? Dieſe Thatſachen ſind gegeben. Von wem? Nach Descartes ſind uns jene

*) So nennt ſie Fichte. Und ebenſo müſſen die Kategorien auch im Geiſte der kantiſchen Philoſophie angeſehen werden. Der wörtliche Ausdruck Kants, daß die reinen Verſtandesbegriffe a priori gegeben ſeien, zeugt nicht dagegen. Denn einmal will Kant dieſe Begriffe von den angebornen Ideen wohl unterſchieden wiſſen, und dann macht er in ſeiner Kritik der reinen Vernunft ſelbſt den Verſuch, ſie aus dem urſprünglichen Acte des Selbſtbewußtſeins abzuleiten. Vgl. Bd. III dieſes Werks. Erſtes Buch. Cap. III. S. 350 flgd.

Ideen von Außen gegeben, von Gott ſelbſt unmittelbar angeboren und aus dem Weſen des menſchlichen Geiſtes allein nicht zu erklären. Warum nicht? Weil aus dem bloßen Denken nicht die Erkenntniß der Dinge, aus dem Selbſtbewußtſein nicht der Natur-, geſchweige der Gottesbegriff folgen kann. Nach Leibniz dagegen ſind jene Ideen in der Natur des menſchlichen Geiſtes vollkommen begründet: ſie ſind nicht von Außen gegeben, da von Außen überhaupt Nichts in das Weſen einer Monade eintritt; ſie ſind auch nicht von Gott gegeben, da Gott einen unmittelbaren Einfluß auf die Monaden überhaupt nicht ausübt; vielmehr ſind ſie in dem Weſen des menſchlichen Geiſtes enthalten, ſie liegen in deſſen urſprünglicher, angeborner Verfaſſung und machen daher ſeine Naturanlage.

Descartes erklärt die Principien der Erkenntniß aus der Kraft Gottes, der ſie unſerm Geiſte eingepflanzt hat; Leibniz aus der Anlage des menſchlichen Geiſtes, die ohne unſer Zuthun als eine urſprüngliche Thatſache feſt ſteht; Kant und Fichte erklären ſie aus der Kraft des menſchlichen Geiſtes, der ſie durch die That des Selbſtbewußtſeins hervorbringt. So trifft auch in dieſem Punkte Leibniz die richtige Mitte zwiſchen der dogmatiſchen und kritiſchen Philoſophie. Die Principien der Erkenntniß ſind ihm nicht Producte Gottes, auch nicht Producte des Menſchen, ſondern Naturell des Geiſtes. Und nur ſofern die Natur überhaupt als ein Product oder eine Schöpfung Gottes angeſehen wird, nur in dieſem mittelbaren Sinne dürfen die angebornen Ideen von Gott hergeleitet werden. Indem Leibniz den menſchlichen Geiſt aus der Natur erklärt, entſpricht ſeine Vorſtellungsweiſe noch dem naturaliſtiſchen Charakter der dogmatiſchen Philoſophie; aber er bildet den Vorläufer der kritiſchen, da er im Weſen des Menſchen allein den Grund der Erkenntniß entdeckt: die ange-

bornen Ideen ſind bei ihm mittelbare Producte Gottes und unmittelbare Anlagen (urſprüngliche Thatſachen) des menſchlichen Geiſtes.

Mit dieſer eigenthümlichen Auffaſſung der angebornen Ideen unternimmt er deren Vertheidigung gegen die Realiſten und führt dieſen wiſſenſchaftlichen Streit um ſo ſicherer und erfolgreicher, als er im Stande iſt, die Gegner hier mit ihren eigenen Waffen zu zwingen. Er vertheidigt ſeine Theorie mit den Waffen der Realiſten, da er die angebornen Ideen in Uebereinſtimmung mit den Naturgeſetzen auffaßt, als die naturgeſetzlichen Beſtimmungen des menſchlichen Geiſtes darthut und gleich Naturgeſetzen mit phyſikaliſcher Genauigkeit nachweiſt. In eben dem Gebiete, welches die Realiſten als das eigentliche Reich der exacten Wiſſenſchaft rühmen: in der Natur entdeckt Leibniz die angebornen Ideen und zeigt, daß deren Daſein jedem einleuchten müſſe, der den menſchlichen Geiſt gründlich unterſuche und nicht nach der bloßen Oberfläche beurtheile, wie Locke denſelben „un peu à la legère“ betrachtet habe. Leibniz verlangt von den Realiſten im Namen der Naturgeſetze die Anerkennung der angebornen Ideen, er ſtellt das fragliche Object unter den Geſichtspunkt der Gegner ſelbſt und nimmt daher dieſen gegenüber eine ganz andere Stellung ein, als etwa Descartes, Kant oder Fichte in der Vertheidigung der verwandten Theorie behaupten können. Die Beweiſe dieſer Philoſophen mögen noch ſo überzeugend ſein, den Realiſten werden ſie niemals einleuchten, weil ſie ſich auf Principien ſtützen, welche das Gebiet der Natur überſteigen und darum dem Geſichtspunkte der Gegner fremd ſind. Was nicht durch die Natur gegeben iſt und als Thatſache feſt ſteht, das läßt der realiſtiſche Verſtand nicht in der Wiſſenſchaft gelten. Darum gilt ihm die Schöpfung vielleicht als eine gläubige Annahme, aber niemals

als ein wiſſenſchaftlicher Begriff. Als Schöpfungen aber, nicht als Thatſachen der Natur gelten die urſprünglichen Begriffe bei Descartes ſowohl als bei Fichte: jener erklärt ſie für unmittelbare Schöpfungsacte Gottes, dieſer für unmittelbare Schöpfungsacte des menſchlichen Geiſtes. Das ſind den Realiſten unverſtändliche Worte; und ſo lange in dieſem Lichte die Erkenntnißprincipien erſcheinen, werden die Gegner des Idealismus nicht Licht, ſondern Nebel zu ſehen meinen, hinter dem ein naturwiſſenſchaftlicher Verſtand nichts Wirkliches entdecken könne.

4. Gegenſatz zwiſchen Locke und Leibniz.

Es iſt auch richtig, daß der Beweis, womit Locke das Daſein der angebornen Ideen widerlegt haben will, die Lehre Descartes' in dieſem Punkte entkräftet. Setzen wir nämlich den Fall, den Descartes annimmt, daß dem menſchlichen Geiſte gewiſſe urſprüngliche Begriffe gegeben ſeien, woraus die Erkenntniß hervorgehe, ſo zeigt Locke den augenſcheinlichen Widerſpruch, in den eine ſolche Annahme mit der thatſächlichen Erfahrung geräth. Nach der Erklärung Descartes' iſt der Geiſt eine Subſtanz, deren Attribut im Denken beſteht, alſo ein denkendes, ſelbſtbewußtes Weſen, in deſſen Gebiet ſich nichts findet, das nicht gedacht oder bewußt wäre. Daraus folgt, daß es im Geiſte entweder keine angebornen Ideen, keine urſprünglichen Begriffe geben könne, oder daß dieſelben gewußt und zwar *immer* gewußt ſein müſſen. Iſt dies in Wahrheit der Fall? Vielmehr lehrt die Erfahrung das thatſächliche Gegentheil. Die meiſten Menſchen wiſſen von den Principien der Erkenntniß nichts und ſterben, ohne ſie je zu erfahren; es giebt Niemand, in dem das Bewußtſein derſelben immer gegenwärtig wäre; und die Wenigen endlich, die ſich einer ſolchen Wiſſenſchaft rühmen, erreichen ſie erſt nach langen

Unterſuchungen, während, wenn Descartes Recht hätte, der Geiſt das Bewußtſein der angebornen Ideen mit auf die Welt bringen müßte. Sind aber die Ideen nicht immer bewußt, ſo ſind ſie überhaupt nicht im Geiſte, und es muß in Uebereinſtimmung mit der Erfahrung geurtheilt werden: daß es keine angebornen Ideen giebt. Wenn dem Geiſt überhaupt etwas angeboren wäre, ſo könnten es nur Ideen, Begriffe, bewußte Vorſtellungen ſein. Sind dem Geiſte nun, wie die Erfahrung lehrt, keine Ideen angeboren, ſo folgt, daß ihm überhaupt Nichts angeboren iſt, daß er vollkommen leer auf die Welt kommt, daß er keine urſprüngliche, ſondern nur eine abgeleitete Erkenntniß hat, die nicht aus Begriffen, ſondern nur aus ſinnlichen Wahrnehmungen abgeleitet ſein kann. Der Geiſt erzeugt Nichts, er empfängt Alles. Er iſt an ſich betrachtet leer wie eine „tabula rasa“, die nichts enthält und erſt allmählich bevölkert wird von den Zeichen der ſinnlichen Eindrücke und ihrer verſchiedenen Combinationen; er gleicht einem unbeſchriebenen Blatte, welches allmählich von der ſinnlichen Erfahrung angefüllt wird, einer wächſernen Tafel, welche die Fähigkeit hat, die Eindrücke der Dinge zu empfangen und aufzubewahren. Darum iſt unſere Erkenntniß ein Product unſerer Sinne, und es muß von dem menſchlichen Verſtande geurtheilt werden: „nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu.“

Das ſind die Grundſätze, auf denen Locke's Verſuch über den menſchlichen Verſtand beruht: 1) dem Geiſte ſind keine Ideen angeboren, 2) alſo iſt ihm Nichts angeboren, oder er iſt von Natur gleich einer leeren Tafel, 3) mithin bezieht der Geiſt ſeine Erkenntniß von den Sinnen, er empfängt ſie von Außen, und da alles Empfangen ein empfängliches, äußerer Eindrücke fähiges, alſo im Grunde materielles Weſen vorausſetzt, ſo durfte Locke

die Behauptung wagen, daß vielleicht die Seele ſelbſt körperlicher Natur ſei.

Alle dieſe Sätze gelten unter einer Vorausſetzung, welche Descartes feſthält: daß nämlich der Geiſt im Gegenſatz zum Körper nur im Bewußtſein beſtehe, daß alle ſeine Vorſtellungen bewußt, und die angebornen Ideen, weil ſie allen Geiſtern gemein ſind, in allen Menſchen immer gewußt ſein müſſen. Sobald ſich zeigen läßt, daß eben dieſe bewußten Ideen in den Meiſten nicht ſind, in Andern nur allmählich entſtehen, ſo hat Locke ſein Spiel gewonnen und Descartes, indem er ihm folgt, vollkommen widerlegt.

Und jene Vorausſetzung ſollte nicht gelten? Das Weſen des Geiſtes ſollte nicht im Bewußtſein beſtehen? Wenn ſie gilt, müſſen dann ohne Weiteres die locke'ſchen Sätze angenommen werden, die dem Geiſte alle urſprüngliche Kraft abſprechen und ſeinen Inhalt allein aus der ſinnlichen Erfahrung ableiten? Wenn es keine urſprünglichen bewußten Vorſtellungen giebt, ſoll es darum überhaupt keine urſprünglichen Vorſtellungen geben? In dieſem Dilemma zwiſchen Descartes und Locke, zwiſchen den angebornen Ideen und der Erfahrung, zwiſchen Idealismus und Realismus iſt ein Mittelweg möglich, den Descartes bei dem Dualismus ſeiner Principien nicht ergreifen konnte, den Locke überſah, und den Leibniz auf ſeinem überlegenen Standpunkt entdecken mußte.

Es iſt wahr, was Locke aus der Erfahrung beweiſt: daß unſerm Bewußtſein die angebornen Ideen weder ſogleich noch immer gegenwärtig ſind, daß unſern bewußten Vorſtellungen die ſinnlichen vorangehen, daß überhaupt in unſerm Geiſte die Erkenntniß nicht unmittelbar gegeben iſt, ſondern allmählich entſteht. Das iſt eine Thatſache, der Niemand widerſprechen kann,

und wenn die Begriffe Descartes' damit ſtreiten, ſo müſſen wir dieſen mangelhaften Idealismus hierin dem Gegner preisgeben. Die Erkenntniß *entſteht*, wir räumen es ein; aber daraus folgt nicht, daß ſie nur aus der ſinnlichen Wahrnehmung entſteht. Es iſt nicht weniger wahr, was Descartes behauptet, daß der Geiſt ein urſprüngliches Weſen iſt, welches denkt und vorſtellt. Die urſprüngliche Kraft dem Geiſte abſprechen heißt ſo viel, als die Thatſache deſſelben verneinen, und wenn Locke an die Stelle dieſer Kraft die „tabula rasa“ ſetzt, ſo faßt er den Realismus eben ſo eng, als Descartes den Idealismus zu weit gefaßt hatte.

Beide Wahrheiten laſſen ſich ſehr wohl vereinigen. Wir können mit Descartes die Urſprünglichkeit des Geiſtes, mit Locke die Entſtehung der Erkenntniß bejahen und auf dieſe Weiſe zu einem Schluß kommen, der weder mit den Thatſachen der Erfahrung noch mit dem Weſen unſerer Seele ſtreitet. Wir ſagen: die Erkenntniß *entſteht*, aber ſie entſteht *aus dem Geiſte*, indem ſich deſſen urſprüngliche Kraft entwickelt und die elementare Vorſtellung zur bewußten aufklärt. Wie ſich nun der Geiſt in den Einen mehr, in den Andern weniger ausbildet, ſo leuchtet ein, daß Vieles in ſeinem Weſen enthalten ſein kann, das nur in Wenigen entwickelt und gewußt wird; daß überhaupt Alles das die Natur des Geiſtes in ſich ſchließt, dem Bewußtſein nicht gleich, ſondern allmählich aufgeht und nicht immer mit derſelben Klarheit gegenwärtig bleibt. In ſeiner erſten und urſprünglichen Verfaſſung iſt der menſchliche Geiſt weder wie eine leere Tafel noch eine bewußte Erkenntniß, ſondern die Anlage, woraus ſich die Erkenntniß entwickelt und worin deren Principien oder Elemente, wie in einem gebundenen Zuſtande, ſchlummern. Anlage iſt noch nicht entwickelte Anlage; im Zuſtande der Anlage iſt der Geiſt noch nicht bewußter Geiſt; die Vorſtellungen, welche in

der Anlage enthalten ſind, oder die angebornen Ideen ſind als ſolche noch nicht bewußte Ideen. Dieſer Begriff der Geiſtesanlage und Entwicklung löſt die Frage zwiſchen Descartes und Locke. Indem Leibniz aus der Anlage die Erkenntniß erklärt, ſo erklärt er ſie im Geiſte des Realismus aus natürlichen Bedingungen, denn jede Anlage iſt eine Naturkraft; indem er dieſe Anlage in das Weſen der menſchlichen Seele ſetzt, ſo erklärt er in Uebereinſtimmung mit dem Idealismus die Erkenntniß aus der Natur des Geiſtes.

Dieſer Begriff der Geiſtesanlage fehlt ſowohl bei Descartes, als bei ſeinem realiſtiſchen Gegner. Jener kennt nur das Attribut oder die Eigenſchaft des Geiſtes; dieſer ſucht nur die Entſtehung der menſchlichen Erkenntniß. Weil im Beginn unſeres Lebens die geiſtige Macht als Minimum, die ſinnliche als Maximum erſcheint, ſo ſetzt Locke die Geiſtesanlage gleich Zero und erklärt die Sinnlichkeit für das Element aller Erkenntniß. Nach den dualiſtiſchen Begriffen Descartes' iſt der Geiſt naturlos, nach den ſenſualiſtiſchen Begriffen Locke's iſt er kraftlos; bei dem Einen gilt er von vornherein für eine fertige, vollendete Subſtanz, bei dem Andern für eine tabula rasa: alſo erſcheint er unter beiden Geſichtspunkten als ein Weſen ohne Naturkraft d. h. ohne Anlage. Wo Anlage iſt, da iſt Entwicklung. Wo der Begriff der Anlage fehlt, da fehlt der Begriff der Entwicklung.

Worin kann allein die Anlage des Geiſtes beſtehen? In der Anlage der deutlich vorſtellenden oder denkenden Kraft, die ohne Zweifel das Weſen des Geiſtes ausmacht. Wenn nun die entwickelte Vorſtellung der deutlichen, reflectirten, bewußten Vorſtellung oder dem vernünftigen Denken gleichkommt, ſo iſt im Zuſtande ihrer Anlage dieſe Kraft die noch unentwickelte, alſo undeutliche, reflexions- und bewußtloſe Vorſtellung, die als ſolche noch nicht

Erkenntniß und Wiſſenſchaft, wohl aber die gehaltvolle Bedingung enthält, aus der beide hervorgehen.

Hier läßt ſich mit einer beſtimmten Formel, auf welche Leibniz bei dieſer Streitfrage mit Vorliebe zurückkommt, der Mangel in den pſychologiſchen Begriffen Descartes' und Locke's aufdecken. Beide haben die Anlage des Geiſtes darum nicht eingeſehen, weil ihren Unterſuchungen das Daſein der bewußtloſen Vorſtellungen entging. Sie haben die bewußtloſen Vorſtellungen darum nicht entdeckt, weil ſie Vorſtellen und Wiſſen für eine und dieſelbe Sache nahmen, während ſie doch in der eigenen Erfahrung leicht den Unterſchied beider entdecken konnten. Denn wir ſtellen Vieles vor, ohne daß wir es uns vorſtellen, d. h. ohne es zu wiſſen. Jede Gemüthsſtimmung, die ſich in deutliche Begriffe nicht auflöſen läßt, beruht auf ſolchen bewußtloſen Vorſtellungen. Und überhaupt jede bewußtloſe Thätigkeit. Das Alphabet iſt in den Lauten jeder menſchlichen Sprache, aber nicht überall in den Zeichen der Schrift. Auch die Chineſen reden in den Lauten des Alphabets, denn ſie können die Sprache nicht anders als ſo articuliren, aber ſie ſchreiben nicht in den Zeichen dieſer Laute. Sie haben ein Alphabet, ohne es zu kennen; ſie ſtellen es vor, ohne es zu wiſſen. So iſt das Alphabet bei den Chineſen eine bewußtloſe, bei den Griechen eine bewußte Vorſtellung. Und ſo haben wir Vieles, ohne es zu wiſſen*).

Aber freilich in dem naturloſen Geiſte, deſſen Thätigkeit im reinen Denken beſteht, kann Nichts vorgeſtellt werden, das nicht zugleich reflectirt würde, und Nichts gedacht, das nicht zugleich gewußt würde: hier fallen Vorſtellung und Reflexion immer unterſchiedslos in Eins zuſammen**). Und eben dieſelbe ungültige

*) Nouv. ess. Liv. I. chap. I. Op. phil. pg. 211.

**) Et c'est en quoi les Cartésiens ont fort manqué, ayant

mit der Erfahrung völlig unvereinbare Voraussetzung beherrscht den englischen Philosophen in seiner Untersuchung des menschlichen Verstandes und bedingt sein ganzes System. Ursprüngliche Vorstellungen sind ihm reflectirte Vorstellungen; angeborne Ideen sollen bewußte Ideen sein, und weil sie das letztere nicht sind, so sind sie überhaupt nicht. Descartes identificirt Vorstellen und Wissen; Locke identificirt nach derselben Theorie angeborne Vorstellungen und bewußte, oder, wie sich Leibniz ausdrückt, bei ihm gilt „inné“ gleich „connu“.

In den neuen Versuchen über den menschlichen Verstand macht Philaleth, der Repräsentant der locke'schen Philosophie, folgenden Einwurf gegen die angebornen Ideen: „diese Ideen sind so wenig in den Geist aller Menschen von Natur eingeschrieben, daß sie nicht einmal in dem Geiste der meisten wissenschaftlich Gebildeten, die ja aus der gründlichen Untersuchung der Dinge ihren Beruf machen, sehr klar und sehr deutlich erscheinen, während sie doch von Jedermann erkannt sein müßten.“ Darauf entgegnet Theophil im Sinne von Leibniz: „das heißt immer wieder auf dieselbe Voraussetzung zurückkommen, die ich doch so oft widerlegt habe, nämlich auf die Annahme, daß Nichts angeboren (inné) sei, das nicht erkannt (connu) ist. Was angeboren ist, das wird nicht sogleich klar und deutlich als solches erkannt: es gehört oft eine große Aufmerksamkeit und Entwicklung dazu, um dessen inne zu werden, und eben diese Bedingungen haben die Leute der Wissenschaft nicht immer und alle andern Menschen noch weniger *).“

Aber wie voreilig jenes inné = connu ist, wie diese Glei-

---

compté pour rien les perceptions, dont on ne s'apperçoit pas. Monad. Nr. 14. Op. phil. pg. 706.

*) Nouv. ess. Liv. I. chap. 2. Op. phil. pg. 217.

chung nicht weniger als alle Mittelglieder überſieht zwiſchen der Anlage und dem entwickelten Zuſtande, zwiſchen Virtualität und Virtuoſität: das läßt ſich an den ſenſualiſtiſchen Begriffen ſelbſt auf das Deutlichſte darthun. Wir wollen annehmen, daß im Geiſte inné gleich connu, die angebornen Begriffe gleich bewußten Begriffen oder Erkenntniſſen ſein ſollen; daß darum, weil uns keine Erkenntniſſe angeboren ſind, dem Geiſte auch keine Begriffe, alſo überhaupt Nichts angeboren ſein kann. Wir wollen dieſe Vorausſetzung zugeben, wenn ſich das weitere Syſtem des Senſualiſten damit verträgt. Was iſt alſo der menſchlichen Seele angeboren, wenn es die Begriffe nicht ſind, wenn der Geiſt urſprünglich vollkommen leer, alſo ſo gut als nicht iſt? Nur der Körper, ſo lautet die Antwort, und deſſen Organe, deren ſinnliche Eindrücke die Quelle aller Erkenntniß ausmachen. Sind uns wirklich die körperlichen Organe und die ſinnlichen Wahrnehmungen in dem Sinne angeboren, in dem es die Begriffe dem Geiſte nicht ſind? Denn das müſſen ſie ſein, wenn Locke den Senſationen des Körpers die Urſprünglichkeit zuſchreiben darf, die er dem Geiſte und deſſen Begriffen abſpricht. Angeborne Ideen, ſagt Locke, müſſen bewußte Ideen d. h. Erkenntniſſe oder entwickelte Begriffe ſein. So müſſen nach derſelben Theorie angeborne Körper ſich bewegende Körper, angeborne Organe entwickelte Organe ſein. Wenn in Rückſicht des Geiſtes Angeborenſein ſo viel als Wiſſen bedeuten ſoll, ſo muß es in Rückſicht des Körpers ſo viel als Bewegung und Empfindung bedeuten. Die Sehkraft iſt uns angeboren, aber nicht das Sehen; die Muskelkraft iſt uns angeboren, aber nicht das Gehen. Warum ſoll man in demſelben Sinne nicht ſagen dürfen: Begriffe oder Erkenntnißvermögen ſeien uns angeboren, aber nicht das Erkennen? Warum ſollten dem Geiſte nicht in

demſelben Sinne die Vorſtellungen angeboren ſein, als dem Körper die Organe?

Indem Leibniz das Syſtem der Harmonie gegen Bayle vertheidigt, bezeichnet er einmal die Vorſtellungen oder die Gedanken als die Organe der Seele, als die Inſtrumente, womit die Seele ihre Geſetze ausführt*). Warum ſoll von dieſen Organen nicht gelten, was von allen übrigen Organen ohne Ausnahme gilt? Wenn unſerm Geiſte darum Nichts angeboren iſt, weil es nicht gleich Erkenntniſſe oder entwickelte Begriffe ſind, ſo iſt in dieſem Sinn auch dem Körper kein Sinnesorgan, auch der Seele kein Körper angeboren. Die Sinne, weil ſie nicht ſogleich empfinden, ſind eben ſo gut tabula rasa, als der Geiſt, weil er nicht ſogleich erkennt. Iſt inné gleich connu, ſo iſt der Unterſchied aufgehoben zwiſchen Virtualität und Virtuoſität, und Locke müßte folgerichtig erklären: wo keine Virtuoſität iſt, da iſt auch keine Virtualität; wo die entwickelte Kraft fehlt, da fehlt die Kraft überhaupt; wo keine Erkenntniß iſt, da ſind auch keine Begriffe; wo keine Empfindung iſt, da ſind auch keine Organe: — Sätze, die nur dann richtig werden, wenn man ſie umkehrt. Zu Gunſten ſeiner Vorausſetzung müßte Locke nicht bloß den Geiſt, ſondern auch den Körper in ein urſprüngliches Nichts verwandeln und den Menſchen überhaupt für tabula rasa erklären.

Nehmen wir das Angeborenſein im Verſtande Locke's als entwickelte Kraft, ſo muß es von den Ideen des Geiſtes eben ſo

*) „Bayle wendet mir ein, daß die Seele keine Werkzeuge habe, um ihre Geſetze auszuführen. Ich antworte und habe geantwortet, daß ſie deren allerdings hat: das ſind ihre gegenwärtigen Gedanken, aus denen die folgenden hervorgehen, und man kann ſagen, daß in der Seele, wie ſonſt überall, die Gegenwart ſchwanger ſei mit der Zukunft.“ Répl. aux réflexions de Bayle. Op. phil. pg. 187.

gut als von den Organen des Körpers geleugnet werden. Nehmen wir es, wie Leibniz, als Anlage oder unentwickelte Kraft, ſo gilt es von beiden, und dem Geiſte ſind in den Ideen die Organe der Erkenntniß eben ſo gut angeboren, als dem Körper in den Sinnen die Organe der Empfindung. Das iſt der Mittelweg zwiſchen Descartes und Locke oder vielmehr der beiden überlegene Standpunkt: der menſchliche Geiſt iſt weder unmittelbare Erkenntniß, wie ſich Descartes einbildet, noch, wie Locke meint, tabula rasa, ſondern er iſt Anlage zur Erkenntniß. Wir vergleichen in dem von Leibniz beliebten Bilde die Erkenntniß oder den entwickelten Geiſt mit einem ausgebildeten Kunſtwerke, etwa mit einer Herkulesſtatue: ſo erſcheinen die Anlagen des Geiſtes oder die angebornen Ideen gleich einem Marmor, der von Natur ſo geädert iſt, daß er die Herkulesſtatue präformirt und gleichſam in Liniamenten vorzeichnet, der alſo nach keiner fremden Idee mehr geformt, ſondern nach ſeiner eigenen eingebornen Form nur ausgemeißelt zu werden braucht, um als deutliches Kunſtwerk zu erſcheinen. „Wenn die Seele jener leeren Tafel gliche, ſo wären die Wahrheiten in uns, wie die Herkulesfigur in einem Marmor, der ſich vollkommen gleichgültig dagegen verhält, ob er dieſe Geſtalt empfängt oder jene. Geſetzt aber, es gäbe Adern in dem Steine, die vor andern Geſtalten die des Herkules bezeichneten, ſo wäre ein ſolcher Stein zu dieſer Geſtalt mehr als zu jeder andern beſtimmt, und der Herkules wäre ihm gleichſam eingeboren, obſchon Arbeit dazu gehört, um jene Adern zu entdecken und durch Politur zu reinigen, indem man Alles fortſchafft, was deren deutliches Hervortreten verhindert. So ſind uns die Ideen und Wahrheiten eingeboren als Neigungen, Dispoſitionen, natürliche Fähigkeiten (virtualités naturelles), nicht aber als

Handlungen, obſchon dieſe Fähigkeiten immer zugleich von entſprechenden, oft unbemerkbaren Handlungen begleitet ſind*)."

Setzen wir an die Stelle der Kunſt, die nur ein unvollkommenes Abbild der Dinge ſelbſt iſt, die lebendige Natur, die ſich entwickelt, ſo iſt der menſchliche Geiſt diejenige Natur, in deren Anlage die deutliche Vorſtellung der Welt oder die Wiſſenſchaft ſchlummert. Aus dieſer Anlage folgen zunächſt die unklaren, ſinnlichen Vorſtellungen, aus dieſen die deutlichen und bewußten, und daraus zuletzt die wiſſenſchaftliche Erkenntniß. Wie nun der klare Verſtand aus dem unklaren hervorgeht, ſo erſcheint dieſer in dem Bildungsgange des Individuums als erſte Grundlage der Erkenntniß, und es wird von dem menſchlichen Geiſte Nichts deutlich vorgeſtellt, das nicht vorher undeutlich oder ſinnlich vorgeſtellt worden; es tritt Nichts in unſer Bewußtſein, das nicht vorher in bewußtloſen Vorſtellungen die Seele eingenommen hat. In dieſer Rückſicht urtheilt Locke mit Recht: „nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu." Aber wenn ſo in der Ausbildung unſeres Geiſtes die ſinnliche Vorſtellung der deutlichen vorangeht, folgt daraus ſchon, daß ſie urſprünglich iſt, daß ſie den erſten und ausſchließlichen Grund aller Erkenntniß bildet? Vielmehr folgen die ſinnlichen Vorſtellungen ſelbſt aus dem urſprünglichen Vermögen des Geiſtes, und ſie würden niemals klare Gedanken aus ſich entbinden können, wenn ſie nicht von einer verborgenen Denkkraft abſtammten. Wir empfinden anders als die Thiere, und wir würden offenbar ganz wie ſie empfinden, wenn nicht in unſern ſinnlichen Wahrnehmungen ſchon eine höhere Seelenkraft thätig wäre, die allein in dem urſprünglichen Weſen des Geiſtes begründet ſein kann. Un-

*) Nouv. ess. Avant-propos. Op. phil. pg. 196. Vgl. Liv. I. chap. 1. pg. 210.

ſer Sinnenleben bildet daher in der Entſtehung der Erkenntniß nicht das Princip, ſondern eine untere oder mittlere Stufe, welche das deutliche Bewußtſein bedingt und ſelbſt bedingt iſt durch die Anlage des Geiſtes. Es iſt wahr, daß wir Nichts deutlich wiſſen, das wir nicht ſinnlich vorgeſtellt haben, aber es wird im Geiſte überhaupt Nichts vorgeſtellt (weder deutlich noch undeutlich), das nicht aus dem Weſen des Geiſtes ſelbſt folgt. Darum werden wir den locke'ſchen Satz, damit er nicht einſeitig und bedenklich erſcheine, mit Leibniz ſo ergänzen müſſen: „nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, nisi intellectus ipse.“

„Die Erfahrung iſt nothwendig, ich gebe es zu,“ ſagt Leibniz in den neuen Verſuchen, „um die Seele zu gewiſſen Gedanken zu beſtimmen und auf die Ideen in uns aufmerkſam zu machen, aber wie können Erfahrung und Sinne jemals Ideen vermitteln? Hat denn die Seele Fenſter? Gleicht ſie Schreibtafeln? Iſt ſie wie Wachs? Offenbar machen Alle, die ſo von der Seele denken, dieſelbe eigentlich zu einem körperlichen Weſen. Man wird mir den alten Grundſatz der Schule entgegenhalten: es iſt Nichts in der Seele, das nicht aus den Sinnen kommt. Aber man muß davon die Seele ſelbſt und ihre Beſtimmungen ausnehmen*).“

*) Nouv. ess. Liv. II. chap. 1. Op. phil. pg. 223.

Zehntes Capitel.

Die Entwicklung des Bewußtſeins. Die kleinen Vorſtellungen.

Mit der Unterſuchung der bewußtloſen Vorſtellungen durchdringt die leibniziſche Philoſophie die geheime Werkſtätte der geiſtigen Welt und erleuchtet jene dunkle Gegend der Seele, welche die Naturſeite des menſchlichen Geiſtes ausmacht. Man darf behaupten, daß Leibniz dieſes Gebiet für die philoſophiſche Seelenlehre gewonnen hat; daß ſich unter ſeinem Geſichtspunkte zum erſtenmal die Einſicht aufgeſchloſſen hat in die natürliche Entſtehung des Bewußtſeins aus dem dunklen Leben der Seele. In unſeren bewußloſen Vorſtellungen entdeckt Leibniz die fruchtbaren Factoren, welche den Zuſammenhang des geiſtigen Lebens mit dem natürlichen vermitteln, die Eigenthümlichkeit der Individualität ausprägen und in ſtetig fortſchreitender Entwicklung die Schwelle des Bewußtſeins erreichen. Auf dieſe Vorſtellungen gründet ſich das Naturleben des Menſchen, das wir mit den übrigen Weſen niederer Art gemein haben, und zugleich die unſagbare Eigenthümlichkeit, vermöge deren ſich jeder Einzelne von allen andern Weſen ſeiner Art unendlich unterſcheidet. Von hier aus betrachtet, erſcheint die Differenz zwiſchen Menſch und Thier als eine kleine, die Differenz zwiſchen Menſch und Menſch als eine unendlich

große, die von den frühern Philoſophen keiner genau und gründlich entdeckt hat. Keiner nämlich hat die Elemente erkannt, die das unſagbare Weſen der in ihrer Art einzigen Individualität, den Kern des Menſchen ausmachen, aus dem ſich die Früchte des Geiſtes entwickeln. Wir meinen den von geheimen, im Hintergrunde des Bewußtſeins thätigen Seelenkräften allmählich geſtimmten Grundton des Willens, der jeder menſchlichen Perſönlichkeit ihre eigene Art giebt und die feſte Beſonderheit des Charakters bildet. „Es iſt Nichts in unſerem Verſtande," ſagt Leibniz, „das nicht in der dunklen Seele als Vorſtellung ſchon geſchlummert hätte." Ebenſo iſt Nichts in unſerm Charakter, das nicht in eben jenem Schacht unſeres Innern als Willenszug angelegt und vorbereitet worden. Nichts wird von uns deutlich erkannt, das wir nicht vorher dunkel vorgeſtellt haben; Nichts wird von uns deutlich gewollt, das wir nicht vorher dunkel und gleichſam inſtinctiv erſtrebt haben.

Erwägen wir, wie dem menſchlichen Mikrokosmus gerade in ſeiner verborgenen Tiefe das achtzehnte Jahrhundert ſeine wiſſenſchaftliche und poetiſche Aufmerkſamkeit mit beſonderer Vorliebe zuwendet; wie hier die eigenartige Individualität mit ſo vielem Eifer beobachtet, in ſo vielen Selbſtbekenntniſſen und Autobiographien dargeſtellt wird: ſo ſehen wir, wie es Leibniz iſt, der in dieſer Richtung dem Jahrhundert die Fackel vorantrug. Seine Theorie von den „kleinen Vorſtellungen", von welcher Seite wir dieſelbe betrachten und würdigen, erſcheint uns in jedem Sinne als der eindringlichſte und fruchtbarſte Begriff der Monadenlehre, die durch ihre ganze Anlage und Richtung in der Verfaſſung war, dieſe Entdeckung zu machen. In keiner Unterſuchung dieſer fein durchdachten Philoſophie habe ich lebhafter bewundert, wie Leibniz mit der eindringenden Unterſcheidungskraft ſeines Ver-

ſtandes einen ſo divinatoriſchen, ich möchte ſagen poetiſchen Blick für die ganze Fülle der menſchlichen Natur zu verbinden wußte.

Wir haben den „kleinen Vorſtellungen" eine dreifache Bedeutung beigelegt: ſie ſind das Bindeglied, welches den Geiſt mit der Natur verknüpft und in dem natürlichen Stufengange der Dinge feſthält; ſie ſind, wenn wir ſie richtig verſtehen, der Schlüſſel für das Labyrinth der einzelnen Menſchenſeele; ſie bilden die Schwelle des Bewußtſeins.

I.

Die Continuität des Seelenlebens.

1. Die Thatſache bewußtloſer Vorſtellungen.

Die Thatſachen der Natur und die Principien der Metaphyſik werden zuſammengeführt, um das Daſein der bewußtloſen Vorſtellungen in unſerer Seele zu beweiſen. Wie in den Körpern die bewegenden Kräfte von der Natur dargethan und von der Metaphyſik erklärt werden, ſo im Geiſte die bewußtlos vorſtellenden Kräfte. Hier findet ſich dieſelbe Uebereinſtimmung zwiſchen den Thatſachen der Pſychologie und den Principien der Metaphyſik, welche wir oben zwiſchen der Metaphyſik und der Phyſik entdeckt haben.

Zunächſt gelten uns die bewußtloſen Vorſtellungen als eine nothwendige Annahme, ohne welche die Thatſache des Geiſtes ſo wenig erklärt werden kann, als ohne bewegende Kräfte die des Körpers. Der Geiſt nämlich war die bewußte Vorſtellung ſeiner ſelbſt und der Welt, und daraus folgte nothwendig die deutliche und vernunftgemäße Erkenntniß der Dinge. Eine ſolche Erkenntniß beſtand in nothwendigen und ewigen Wahrheiten, die nicht gefaßt werden konnten ohne Begriffe, die uns urſprünglich gegeben ſind, d. h. ohne angeborne Ideen. Angeboren aber ſind

uns niemals bewußte Vorstellungen; mithin müssen die angeborenen Ideen bewußtlose Vorstellungen sein. So gewiß in unserem Geiste ewige Wahrheiten existiren, so gewiß giebt es in unserer Seele angeborne Ideen oder bewußtlose Vorstellungen. Ohne diese Voraussetzung ist die Thatsache der Erkenntniß nicht zu erklären.

2. Die immer thätige Kraft der Vorstellung.

(Kein psychisches Vacuum.)

Was folgt aus der Metaphysik? Alle Dinge sind Kräfte, alle Kräfte sind thätige und zwar immer thätige Wesen*). Mithin sind die vorstellenden Kräfte immer vorstellend; es giebt in denselben keine leeren Momente, so wenig als in den Körpern leere Räume oder in der Weltordnung leere Zwischenreiche. Gilt dieser Satz ohne Ausnahme von allen Wesen, so muß von der menschlichen Seele erklärt werden, daß sie immer denkt, daß es keinen Augenblick unseres Lebens giebt, der von allen Vorstellungen gänzlich entblößt wäre. Aus den ersten Principien der Metaphysik folgt, daß die menschliche Seele unaufhörlich vorstellt oder fortwährend in der Entwicklung von Vorstellungen begriffen ist. Sonst wäre sie nicht Kraftäußerung, also überhaupt nicht Kraft, also nichts.

Nun beweist unsere tägliche Erfahrung, daß wir nicht immer mit Bewußtsein vorstellen. Da nun zufolge ewiger Gesetze die vorstellende Kraft immer wirkt, so müssen wir auch ohne Bewußtsein und ohne Reflexion vorstellen. Die Metaphysik begründet, was die Thatsache des geistigen Lebens zu ihrer Erklärung verlangt: daß es in unserem Geiste bewußtlose Vorstel-

*) Nouv. ess. Liv. II. chap. 1. Op. phil. pg. 386.

lungen giebt. Ja ſie beweiſt mehr: daß die Seele, wenn ſie nicht mit Bewußtſein vorſtellt, immer von bewußtloſen Vorſtellungen eingenommen und erfüllt iſt. Die tägliche Erfahrung lehrt uns, daß wir nicht immer bewußte Vorſtellungen haben; ſie läßt dahin geſtellt ſein, ob es bewußtloſe Vorſtellungen giebt oder nicht, ob der bewußtloſe Geiſt in gewiſſer Weiſe thätig oder, wie Locke will, vollkommen leer iſt. Die Thatſache der Erkenntniß erklärt, daß es angeborne Erkenntnißprincipien und darum bewußtloſe Vorſtellungen geben müſſe; ſie läßt dahin geſtellt ſein, ob die letzteren ſich nur auf jene zur Erkenntniß nothwendigen Ideen beſchränken und außerdem die Seele von Vorſtellungen entblößt iſt. Dieſe Möglichkeit verneint die Metaphyſik. Sie behauptet, daß der menſchliche Geiſt nirgends „tabula rasa“ iſt, daß ſeine eingeborne Kraft immer handelt, alſo immer vorſtellt, ſei es mit oder ohne Bewußtſein: daß die bewußtloſe Vorſtellung ſo lange wirkt, als die bewußte nicht wirkt.

Auch genügen die Thatſachen unſerer Erfahrung allein, um in Uebereinſtimmung mit den Geſetzen der Metaphyſik die Exiſtenz der bewußtloſen Vorſtellungen mit voller Sicherheit zu erklären. Es iſt durch Erfahrung gewiß, daß wir bewußte Vorſtellungen haben. Es iſt eben ſo gewiß, daß wir nicht immer mit Bewußtſein vorſtellen. Alſo bleibt für unſere nicht bewußten Zuſtände nur übrig, daß hier entweder gar keine Vorſtellungen ſind oder bewußtloſe. Setzen wir den erſten Fall: es ſeien gar keine Vorſtellungen, die bewußtloſen Seelenzuſtände ſeien leer, ſo entſteht die Frage: woher kommen dann die bewußten? Aus Nichts läßt ſich niemals Etwas erklären, Bewegungen können nur aus Bewegungen, Vorſtellungen nur aus Vorſtellungen folgen. Wenn den bewußten Vorſtellungen gar keine Vorſtellungen vorangingen, ſo würden jene aus Nichts folgen, ſie würden vollkommen un-

begründet und unerklärlich, alſo ſo gut als nicht ſein. Giebt es überhaupt Vorſtellungen, ſo muß es deren immer geben; denn jede Vorſtellung kann nur aus einer andern, dieſe wieder aus einer andern erklärt werden, ſo daß die Vorſtellungsreihe auch nicht die kleinſte Lücke erlaubt, denn auch in der kleinſten Lücke, in der geringſten Pauſe würde die Vorſtellungskraft aufhören, und es wäre ſchlechterdings unbegreiflich, wie ſie jemals wieder anfangen könnte. Daſſelbe Geſetz der Continuität oder der unendlich kleinen Differenzen, welches den Stufengang der Dinge beherrſcht, beherrſcht auch in jeder einzelnen Monade die Thätigkeit der Kraft und läßt in ſtetigem Zuſammenhange Kraftäußerung aus Kraftäußerung folgen. Ein Seelenzuſtand ohne Vorſtellung wäre ein leerer Augenblick, ein pſychiſches Vacuum, welches ebenſo unmöglich iſt, als das phyſiſche Vacuum im Körper oder das metaphyſiſche (vacuum formarum) in der Weltordnung. Daß es in unſerer Seele Vorſtellungen giebt, iſt durch Erfahrung gewiß. Aber dieſe Erfahrung wäre unerklärlich, wenn es nicht immer Vorſtellungen gäbe. Alſo müſſen wir das Seelenleben gleichſetzen einer ununterbrochenen Vorſtellungsreihe, deren Glieder in einem ſtetigen Fortſchritte bis zu einem Grade der Intenſität ſteigen, wo ſie gemerkt, appercipirt, gewußt werden, und wiederum zu einem ſo geringen Grade der Intenſität herabſinken, daß ſie nicht mehr gemerkt, appercipirt, gewußt werden. Die Vorſtellungen ſind, wie die organiſchen Körper, in einer fortwährenden Verwandlung begriffen, worin ſie ſich entwickeln und wieder verhüllen, erleuchten und wieder verdunkeln, erwachen gleichſam und wieder einſchlafen. Die wachen Vorſtellungen ſind die *bewußten*, die in den Erleuchtungskreis der Reflexion eintreten; die verhüllten, dunklen, ſchlafenden Vorſtellungen ſind die *bewußtloſen*, die in den Schattenkreis der Seele, in die Nacht

ſeite des Geiſtes wieder zurückgehen. Das Bewußtſein erleuchtet nie alle Vorſtellungen zugleich, ſo wenig die Sonne in einem Augenblicke alle Orte der Erde beſcheint, ſondern es ſind immer die am meiſten entwickelten, intenſivſten Vorſtellungen, die gewußt werden, während die übrigen nach dem Grade ihrer Intenſität mehr und mehr an Deutlichkeit abnehmen, ſich mehr und mehr von dem Bewußtſein entfernen und zuletzt unter deſſen Horizont, unter das Niveau unſerer Aufmerkſamkeit herabſinken.

II.

Zuſammenhang des Unbewußten und Bewußten.

1. Die kleinen Vorſtellungen als Elemente des Bewußtſeins.

Der bewußte Geiſt ſieht die Vorſtellungen, wie das entwickelte Auge die ſinnlichen Dinge, im Verhältniß der Perſpective. Je näher das Object unſerm Geſichtspunkte, um ſo klarer das Bild, und umgekehrt, je entfernter das Object, um ſo ſchattenhafter ſeine Erſcheinung. In der bewußten Seelenregion ſind nicht alle Vorſtellungen gleich deutlich, ebenſo wenig als in unſerm Geſichtskreiſe alle Dinge gleich ſichtbar. An der Grenze des Horizontes verſchwindet das Sichtbare, und innerhalb deſſelben werden die ſichtbaren Dinge um ſo bemerkbarer, je näher ſie unſerm Geſichtspunkte kommen; um ſo dunkler, je weiter ſie davon abliegen. Auch der bewußte Geiſt hat ſeinen Horizont, der gleichſam die Grenzlinie bildet zwiſchen den bewußtloſen und bewußten Vorſtellungen. Was dieſer Horizont in ſich ſchließt, wird gewußt, aber nicht mit derſelben Deutlichkeit; was jenſeits deſſelben liegt, iſt dem Bewußtſein nicht gegenwärtig. Wie die ſinnlichen Erſcheinungen allmählich in unſern Geſichtskreis ein-

treten und ihn wieder verlaſſen, ebenſo allmählich treten die Vorſtellungen in unſer Bewußtſein, verlieren an Deutlichkeit, je weiter ſie ſich nach der Grenze der geiſtigen Geſichtsweite entfernen, und wie ſie die äußerſte Linie überſchreiten, ſo ſinken ſie wieder herab in die Schattenregion der Seele. Wir vergleichen die bewußten Vorſtellungen mit den ſichtbaren Dingen, die bewußtloſen mit den nicht ſichtbaren, ſei es, daß wir dieſe noch nicht geſehen haben oder nicht mehr ſehen. Wird man noch ſagen, daß es außer den bewußten Vorſtellungen in unſerer Seele gar keine Vorſtellungen giebt? Dies wäre ungefähr, als ob man ſagen wollte: außer den Dingen, die wir ſehen, giebt es auf unſerer Erde keine Dinge weiter; die Grenze unſeres Horizontes iſt die Grenze unſeres Weltkörpers; wo der Himmel die Erde zu berühren ſcheint, da berührt er ſie wirklich! So dürfen die Kinder urtheilen, aber nicht die Geographen. In der That, ein Pſycholog, der die bewußtloſen Vorſtellungen leugnet und die menſchliche Seele da aufhören läßt, wo der bewußte Geiſt aufhört, käme einem Geographen gleich, der die Erde für eine Fläche erklärt und unſern Geſichtskreis für deren Grenze. Wie der ſinnliche Horizont nur den kleinſten Theil der irdiſchen Welt umfaßt, ſo erleuchtet der bewußte Geiſt immer nur einen ſehr kleinen Theil des menſchlichen Mikrokosmus und erleuchtet ihn ſo, daß die bewußten Vorſtellungen von der Peripherie nach dem Centrum zu immer deutlicher, von dem Centrum nach der Peripherie hin immer dunkler werden. Ein Pſycholog, der die bewußte Vorſtellungswelt in dieſen Schattirungen nicht einſieht, in dieſer wachſenden und abnehmenden Deutlichkeit, gleicht einem chineſiſchen Maler, der die Kunſt der Perſpective nicht verſteht und deſſen Bilder darum ſo weit hinter den Anſchauungen der Natur zurückbleiben.

In der Natur erſcheinen uns die Dinge um ſo größer, je deutlicher und ſichtbarer ſie werden, um ſo kleiner, je weiter ſie ſich von unſerm Standpunkte entfernen. Hier ſcheinen die Vorſtellungen wirklich zu wachſen und ſich zu verkleinern. Dieſer Vergleich der bewußten Vorſtellungen mit den optiſchen (ſichtbaren) liegt ſo nahe, daß wahrſcheinlich eine ſolche Analogie unſerem Philoſophen vorgeſchwebt hat, wenn er die Vorſtellungen ſich verdeutlichen läßt, indem ſie wachſen oder größer werden, und auf der andern Seite die undeutlichen und bewußtloſen Vorſtellungen insgeſammt als „kleine Vorſtellungen (perceptions petites)“ bezeichnet: das ſind diejenigen, die entweder nur ſchwach und wie aus weiter Ferne oder gar nicht appercipirt werden (perceptions insensibles, imperceptibles). Dieſe kleinen Vorſtellungen im menſchlichen Geiſte ſind analog den kleinen Körpern in der Natur, und ſie verhalten ſich zu den bewußten Vorſtellungen, wie die Corpuskeln oder Atome zu den ſichtbaren Körpern. Die bewußte Vorſtellung unterſcheidet ſich von der bewußtloſen, wie das Große vom Kleinen, nicht durch einen Gegenſatz, ſondern durch eine graduelle Stufenreihe, die allmählich aus dem Kleinen das Große entſtehen läßt. Alles in der Welt fängt klein an, die Bewegung in der Natur, wie die Vorſtellung im Geiſte, und es wird groß, indem es wächſt und ſich entwickelt. Das Große iſt das entwickelte Kleine. Die großen (intenſiven oder bewußten) Vorſtellungen ſind die entwickelten kleinen oder unbewußten.

Wie nun alle Entwicklung auf dem Geſetze der Continuität beruht, ſo erklärt dieſes Geſetz allein, wie aus dem bewußtloſen Leben das bewußte, aus der Seele der Geiſt hervorgeht. Wenn es in der Welt nichts Kleines gäbe, ſo gäbe es keinen Anfang, kein Werden, und das Große wäre eine plötzliche, unbegründete

und darum naturwidrige Erſcheinung. Dann gäbe es in der Natur keine Continuität, die allein in der Entwicklung des Kleinen, in der allmählichen Entſtehung des Großen beſteht. Dann gäbe es in der Welt keine Harmonie, die ſich allein auf das Geſetz der Continuität gründet. Aus den kleinen Vorſtellungen folgt die Continuität; aus dieſer folgt die Harmonie. Darum ſagt Leibniz: „es ſind die kleinen Vorſtellungen, wodurch ich die Weltharmonie erkläre*).“ „Die unbemerkbaren Vorſtellungen,“ ſo heißt es in der Einleitung zu den neuen Verſuchen über den menſchlichen Verſtand, „haben in der Pneumatik eine eben ſo große Bedeutung als die Corpuskeln in der Phyſik, und es iſt gleich unverſtändig, beide deshalb zu verwerfen, weil ſie außerhalb unſeres ſinnlichen Geſichtskreiſes liegen. Nichts geſchieht mit einem Schlage. Es iſt einer meiner größten und bewährteſten Grundſätze, daß die Natur niemals Sprünge macht. Ich habe dies ſchon früher das Geſetz der Continuität genannt, und die Anwendung deſſelben iſt höchſt wichtig in der Phyſik. Dieſes Geſetz bewirkt, daß man immer vom Kleinen zum Großen und umgekehrt eine mittlere Sphäre durchwandert, von Grad zu Grad, von Theil zu Theil, daß eine Bewegung niemals unmittelbar aus der Ruhe entſteht noch zur Ruhe unmittelbar zurückkehrt, es ſei denn durch eine verminderte Bewegung. So kann man keine Linie oder Längendimenſion durchmeſſen, ohne zuvor eine kleinere Linie zurückgelegt zu haben. Aber bis jetzt haben die Phyſiker, welche die Geſetze der Bewegung aufgeſtellt, jenes Geſetz nicht beobachtet, denn ſie glauben, ein Körper könne augenblicklich eine Bewegung empfangen, die der ſeinigen ſchnurſtracks zuwiderläuft. Faſſen

*) Siehe oben Cap. VIII. dieſes Buchs. Nr. III. 3.

wir Alles zuſammen, ſo läßt ſich ſchließen, daß unſere bemerkbaren Vorſtellungen in einer graduellen Entwicklung (par dégrés) aus den Vorſtellungen entſtehen, die zu klein ſind, um bemerkt zu werden. Urtheilt man anders, ſo kennt man in der That wenig die unermeßliche Feinheit der Dinge, die immer und überall ein wirklich Unendliches in ſich ſchließen*)."

2. Die kleinen Vorſtellungen als Bedingung des Mikrokosmus.

Das unendlich Große und das unendlich Kleine durchdringen ſich im Individuum. Hier nämlich kann das eine nur durch das andere dargeſtellt werden. Setzen wir das unendlich Große gleich dem Univerſum und das unendlich Kleine gleich der bewußtloſen Vorſtellung, ſo leuchtet ein, daß in der menſchlichen Seele das Univerſum nie ganz klar und deutlich, alſo entweder gar nicht oder nur unklar und undeutlich vorgeſtellt werden kann. Nur vermöge der bewußtloſen Vorſtellung iſt daher im Individuum das Ganze, das Unendliche, die Vorſtellung der Welt gegenwärtig. Ohne das dunkle, unbewußte Seelenleben giebt es keinen Mikrokosmus. Ohne bewußtloſe Vorſtellungen, die das Ganze in ſich ſchließen, giebt es im wahren Sinne des Worts keinen Weltzuſammenhang, der jedes Weſen mit allen übrigen verbindet. Der Weltzuſammenhang gleicht einem unendlich feinen, unendlich verſchlungenen Gewebe, worin jeder Theil durch zahlloſe Fäden mit allen übrigen verknüpft iſt. Keine menſchliche Wiſſenſchaft iſt jemals im Stande, alle dieſe Fäden zu überſehen, jeden derſelben zu unterſcheiden und in ſeinem eigenthümlichen Laufe zu verfolgen. Und doch ſind ſie, doch entſpringen und münden

*) Nouv. essais. Avant-propos. Op. phil. pg. 198.

in jedem Individuum zahlloſe Fäden, die es mit allen Dingen, alle Dinge mit ihm verbinden; doch iſt jedes Individuum von Natur in ein ſolches unendlich feines, unendlich mannigfaltiges, nie ganz zu entwirrendes Gewebe verflochten. Wie in dem Mittelpunkte eines Kreiſes zahlloſe Radien zuſammenlaufen, zahlloſe Centriwinkel (entweder factiſch oder idealiter) enthalten ſind, ſo ſchließt die menſchliche Seele unendlich viele Beziehungen und Vorſtellungen in ſich. Jenen unſichtbaren Fäden im Gewebe der Welt entſprechen die bewußtloſen kleinen Vorſtellungen in der Seele des Menſchen. „Sie bilden," ſagt Leibniz, „jenes unſagbare Etwas, die Empfindungsweiſe, die ſinnlichen Vorſtellungen, die im Ganzen klar, im Einzelnen verworren ſind; die Eindrücke, welche die Außenwelt auf uns ausübt, und die das Unendliche in ſich ſchließen, nämlich das Band, das jedes Weſen mit dem ganzen übrigen Univerſum verbindet*)."

3. Schlaf und Wachen. (Das Träumen.)

Unſere Erfahrung kennt keinen Lebenszuſtand, worin die vorſtellende Kraft pauſirt und der Geiſt aufhört, Vorſtellungen zu bilden. Etwa den Schlaf? Auch das ſchlafende Leben hat ſeine Vorſtellungen, indem es träumt, und wir träumen immer. Was man den traumloſen Schlaf nennt, das iſt nichts, als der tiefe Schlaf, an deſſen Träume wir uns nicht mehr er-

*) Ces petites perceptions sont donc de plus grande efficace qu'on ne pense. Ce sont elles, qui forment ce je ne sai quoi, ces gouts, ces images des qualités des sens, claires dans l'assemblage, mais confuses dans les parties; ces impressions, que les corps, qui nous environnent, font sur nous et qui enveloppent l'infini; cette liaison, que chaque être a avec tout le reste de l'univers. Nouv. ess. Avant-propos. Op. phil. pg. 197.

innern, oder deſſen Bilder wir nach dem Erwachen nicht mehr vorſtellen. Aber wir haben jedesmal beim Erwachen das Gefühl, daß eine gewiſſe Zeit während des Schlafes verfloſſen iſt, und dieſes Gefühl wäre unmöglich, wenn wir nicht geträumt d. h. während des Schlafes Vorſtellungen gehabt hätten. Denn wir meſſen allemal die Zeit nach den Vorſtellungen, welche in ihr verfließen, ſo daß dieſelbe Zeit uns lang oder kurz erſcheint, je nachdem wir mehr oder weniger Vorſtellungen während ihres Verlaufes gehabt haben. Wenn wir gar nicht träumten, ſo müßte uns die Zeit des Schlafes als keine erſcheinen; da nun der verfloſſene Schlaf ſtets als eine gewiſſe verfloſſene Zeit erſcheint, ſo beweiſt dieſe Erfahrung hinlänglich, daß wir immer träumen. Auch würden wir nicht mit Vorſtellungen erwachen, wenn wir ohne alle Vorſtellungen geſchlafen hätten. Uebrigens begleitet auch den ſogenannten traumloſen Schlaf immer eine ſchwache Empfindung der Außenwelt (sentiment de ce qui passe au dehors), und man erwacht um ſo eher, je mehr ſich dieſe Empfindung regt, obwohl ſie nicht immer ſtark genug iſt, um das Erwachen zu verurſachen. Darum muß man die Beſtändigkeit der Vorſtellungen in unſerer Seele nicht auf die Träume allein gründen, weil im Schlafe auch eine Vorſtellung der Außenwelt ſtattfindet*).

4. Schlaf im Wachen.

Hier bemerkt Leibniz, daß ſich das ſchlafende Leben, die bewußtloſe, träumende Vorſtellung der Außenwelt auch im wachen Zuſtande fortſetzt und mitten in unſern bewußten Handlungen gegenwärtig iſt. Die bewußte Handlung nämlich, ſei es in theo-

*) Vgl. Nouv. ess. Liv. II. chap. 1. Op. phil. pg. 224, 25.

retiſcher oder praktiſcher Hinſicht, richtet ſich immer auf einen beſtimmten Gegenſtand, dem ſie ihre ganze Aufmerkſamkeit widmet. Je lebendiger und wirkſamer dieſe Aufmerkſamkeit iſt, um ſo mehr ſammelt ſich hier, wie in einem Brennpunkt, das Bewußtſein; um ſo ausſchließlicher wird ſeine ganze Thätigkeit von jener Vorſtellung eingenommen, und in ſolchen Zuſtänden höchſter geiſtiger Anſpannung verlieren wir, wie man zu ſagen pflegt, Auge und Ohr für alle andern Dinge. Wir ſehen und hören wohl, was uns umgiebt, aber undeutlich und wie im Traume. Die Eindrücke der Außenwelt nehmen uns nicht ein, ſondern gehen unbemerkt an unſerer Seele vorüber. Auf einen Punkt concentrirt, ſind wir für alle andern zerſtreut. Der Geiſt wacht in Rückſicht dieſes einen Objects, und die Seele ſchläft in Rückſicht aller andern. Je lebhafter und angeſpannter dort die geiſtige Thätigkeit, um ſo bewußtloſer ſind die andern Vorſtellungen, um ſo tiefer ſchläft gleichſam in dieſer Region unſere Seele. Man erzählt von Archimedes, daß er die Einnahme von Syracus überhört habe, verſenkt in mathematiſche Betrachtungen. Ein Geometer wurde bei Aufführung eines großen Tonwerks plötzlich von dem Anblicke einer Figur an der Decke des Saales überraſcht, die ihm ein mathematiſches Problem vorſtellte, und vergaß darüber vollkommen das Tonwerk; er hörte nur noch Geräuſch, aber nicht mehr Muſik. Die Seele des Archimedes ſchlief gegenüber dem Kriegsgetümmel, das ſie umtobte; ſein Geiſt wachte in der Betrachtung der Cirkel; die Seele des Andern ſchlief in Rückſicht der Muſik, während ſein Geiſt in der geometriſchen Aufgabe verweilte. Der ſo gefeſſelte und ausſchließlich beſchäftigte Geiſt zerſtreut ſich nach allen andern Richtungen. Und im Zuſtande der Zerſtreuung handeln wir, wie im träumenden Schlafe, nach verworrenen Vorſtellungen, denn wir wiſſen

nicht, was wir thun, was wir vorstellen. Wenn sich der Geist gar nicht mehr sammeln und auf einen bestimmten Punkt concentriren kann, so wird er völlig zerstreut, die Vorstellungen alle verwirren sich und werden bewußtlos. Dieser Zustand allseitiger Zerstreuung und völlig geschwächter Aufmerksamkeit bezeichnet immer den Uebergang von dem wachen Leben zum Schlafe. Die wachsende Zerstreuung ist das Einschlafen, die wachsende Aufmerksamkeit das Erwachen; so wie die wachsende Intensität der Vorstellungen das Bewußtwerden, die abnehmende das Bewußtloswerden war. „Wir haben immer," sagt Leibniz, „Objecte, die unser Auge und Ohr einnehmen und darum unsere Seele berühren, ohne daß wir sie beachten, weil unsere Aufmerksamkeit in andere Objecte versenkt ist, bis jene stark genug werden, um uns zu fesseln: sei es, daß sich ihre Wirksamkeit verdoppelt, oder sonst aus andern Gründen. Das ist gleichsam ein partieller Schlaf, der sich nur auf gewisse Objecte bezieht (comme un sommeil particulier à l'égard de cet objet-là), und dieser Schlaf wird allgemein, sobald unsere Aufmerksamkeit in Rücksicht aller Objecte insgesammt aufhört. Auch ist es ein Mittel, um einzuschlafen, daß man seine Aufmerksamkeit theilt, um sie zu schwächen*)."

5. Die Gewohnheit.

Während aus den bewußten Vorstellungen des hellen Geistes die Vernunfteinsicht folgt, worin alle Menschen übereinstimmen, so sind es die bewußtlosen Vorstellungen der dunklen Seele, welche dem Individuum das Gepräge der Eigenthümlichkeit mittheilen, worin sich jeder Einzelne von allen übrigen unterscheidet. Sie

*) Nouv. ess. Liv. II. chap. 1. Op. phil. pg. 225.

individualiſiren den Menſchen; ſie bilden in ſeinem Seelenleben das Princip der Individuation. Jede einzelne kleine Vorſtellung läßt in unſerm Daſein ihre leiſe Spur zurück; dieſe Spur iſt unvertilgbar und wirkt mit natürlicher Cauſalität fort, ſo daß ihre Wirkung nie mehr von unſerm Lebensſchauplatz verſchwindet. Wie nun die Vorſtellungskraft unaufhörlich wirkt, ſo reiht ſich im continuirlichen Zuſammenhange Wirkung an Wirkung, und aus dieſen unendlich vielen kleinen Eindrücken folgt allmählich der lebendige Geſammtausdruck einer in ihrer Art einzigen Individualität. Die kleinen Vorſtellungen ſind gleichſam die bildneriſchen, plaſtiſchen Seelenkräfte, welche unſere eigenthümliche Lebensform nach und nach auswirken, von denen jede einzelne die Lebensform in ihrer Weiſe detaillirt. Und dieſer ganze Proceß der ſich bildenden Seeleneigenthümlichkeit geſchieht in geräuſchloſer Stille gleichſam im Hintergrunde des wachen, ſelbſtbewußten Geiſtes. Ehe wir mit Bewußtſein denken, mit Abſicht wollen, finden wir uns als eine ſchon beſtimmte Individualität, worin die Geiſtesrichtungen angelegt und präformirt ſind. Dieſe Individualität bildet die Quelle, woraus der Verſtand ſeine Erkenntniſſe, der Wille ſeine Abſichten ſchöpft; ſie macht den Stoff, welchen Verſtand und Wille in die Potenz des Bewußtſeins erheben. Was ſich in unſerer Seele heranbildet ohne deutliche Begriffe, ohne bewußte Abſichten, das macht ſich unwillkürlich. Darum ſind es die kleinen Vorſtellungen, aus deren Wirkſamkeit unſer geſammtes unwillkürliches Leben hervorgeht, worauf ſich alle unſere unwillkürlichen Handlungen, unſere unwillkürlichen Zuſtände gründen. Der unwillkürliche Lebenszuſtand iſt das Naturell und die Gewohnheit, die angebornen und die eingelebten Functionen. Jenes macht unſere erſte, dieſe unſere zweite Natur aus. Worin beſteht nämlich die Ge-

wohnheit, die ja zum größten Theil das menſchliche Leben umfaßt? Offenbar darin, daß wir gewiſſe Eindrücke, gewiſſe Handlungen in unſerm Leben ſo oft wiederholt haben, daß wir nicht mehr mit Bewußtſein darin gegenwärtig ſind, daß ſich ihre Vorſtellungen durch die beſtändige Wiederholung bis zu einem Grade verkleinern, wo ſie nicht mehr bemerkt werden. Gewohnte Eindrücke, gewohnte Handlungen ſind ſolche, die in unſre Natur übergegangen ſind und der Seele als habituelle Zuſtände und Fertigkeiten inwohnen. Sich an etwas gewöhnen, heißt ſo viel als die bewußte Vorſtellung der Sache oder Handlung (durch Wiederholung) in eine bewußtloſe, kleine Vorſtellung verwandeln. Wenn man leſen lernt, ſo iſt jeder einzelne Buchſtabe eine bewußte, große Vorſtellung, welche die volle Aufmerkſamkeit des Lernenden in Anſpruch nimmt. Wenn man leſen kann, ſo ſind die einzelnen Buchſtaben kleine, ſo kleine Vorſtellungen geworden, daß man ſie nicht mehr beachtet, wenigſtens zu beachten nicht mehr nöthig hat. Das leſen Können iſt mithin eine Gewohnheit oder Fertigkeit, die ſich mechaniſch ausübt, weil die vielen einzelnen dazu gehörigen Vorſtellungen bis auf einen ſolchen kleinen Grad zurückgeführt ſind, daß ſie nur noch in das Reich der bewußtloſen Seele fallen. Und auf dieſe Weiſe erklären ſich alle unſere Gewohnheiten und überhaupt jeder habituelle Lebenszuſtand. Man hat das menſchliche Leben nur zu ſeinem geringſten Theile erklärt, wenn man die Gewohnheit nicht erklärt, nicht aus der Natur der Seele abgeleitet hat. Die Macht der Gewohnheit gründet ſich allein auf die Macht der bewußtloſen oder kleinen Vorſtellungen. In der Entdeckung und fruchtbaren Anwendung dieſes Begriffs beſteht die vorzügliche Bedeutung der leibniziſchen Pſychologie. Auf die kleinen Vorſtellungen gründet ſich das bewußtloſe, unwillkürliche Seelenleben in allen ſeinen Erſcheinun-

gen; daraus entwickelt ſich die bewußte Geiſtesthätigkeit. In den angebornen Ideen, welche zuerſt kleine (unbewußte) Vorſtellungen ſind, liegen die logiſchen Bedingungen der Erkenntniß und die Antriebe der moraliſchen Willensrichtung. Alle deutlichen Vorſtellungen waren vorher dunkle. Das Bewußtſein erzeugt nicht völlig neue Ideen, ſondern durchdringt und beleuchtet nur die in der Seele gegebenen. Eben ſo wenig gebiert der Wille rein aus ſich heraus Vorſatz und Abſicht ſeiner Handlungen, ſondern er ergreift ſtets den hervorſtechenden, überwiegenden Antrieb. Die deutliche Willensabſicht iſt allemal der am meiſten intenſive, entwickelte, darum ins Bewußtſein getretene Trieb. Wie nun jeder Trieb oder Inſtinct einen unwillkürlichen Seelenact bildet, ſo giebt es im menſchlichen Willen keine bloße Willkür, in der menſchlichen Seele keine leere Selbſtbeſtimmung oder keine Freiheit, die gleich iſt der reinen Willkür. Aus der Natur der menſchlichen Seele und näher aus den kleinen Vorſtellungen ergiebt ſich mithin der eigenthümliche, eingeſchränkte Freiheitsbegriff, welcher der leibniziſchen Sittenlehre zu Grunde liegt. Es wird ſich zeigen, daß dieſer Freiheitsbegriff, wie früher die leibniziſche Erkenntnißtheorie, die Mitte und den Uebergang bildet zwiſchen Spinoza und Kant, zwiſchen der dogmatiſchen und kritiſchen, der rein naturaliſtiſchen und der rein moraliſtiſchen Philoſophie. „Alle Eindrücke," ſagt Leibniz in den neuen Verſuchen, „haben ihre Wirkung, aber alle Wirkungen ſind nicht immer bemerkbar; daß ich mich lieber dahin als dorthin wende, geſchieht ſehr oft durch eine Verkettung kleiner Eindrücke (par un enchaînement de petites impressions), deren ich mir nicht bewußt bin, und die mir dieſe Bewegung weniger annehmlich als jene machen. Alle unſre unwillkürlichen Handlungen reſultiren aus dem Zuſammenwirken kleiner Vorſtellungen,

und eben daher kommen auch unſre Gewohnheiten und Leidenſchaften, die oft einen ſo großen Einfluß auf unſere Vorſätze ausüben. Denn alle dieſe habituellen Zuſtände entſtehen nach und nach, folglich würde man ohne die kleinen Vorſtellungen niemals zu ſolchen beſtimmten Dispoſitionen gelangen. Ich habe bereits bemerkt: wer dieſe Wirkungen in der Moral leugnet, der macht es wie die Idioten, die in der Phyſik die unwahrnehmbaren Körperchen in Abrede ſtellen; ſolche Idioten giebt es auch unter den Moraliſten, die von der Freiheit reden und dabei die Wirkſamkeit der kleinen Vorſtellungen überſehen, die allemal nach der einen oder andern Seite unſere Neigungen entſcheiden. Darum bilden ſich dieſe Leute ein, es gebe in den moraliſchen Handlungen eine völlige Indifferenz, wie etwa beim Eſel des Buridan, der mitten zwiſchen zwei Wieſen ſteht. Darüber werden wir ſpäter des Weitern reden. Ich behaupte indeſſen: daß die kleinen Vorſtellungen den Willen geneigt machen, ohne ihn zu nöthigen (ces impressions font pencher sans nécessiter)*)."

*) Nouv. essais. Liv. II. chap. 1. Op. phil. pg. 225.

Elftes Capitel.

Die Entwicklung des theoretiſchen Geiſtes: Aeſthetik und Logik.

I.

Die dunkle Vorſtellung der Harmonie.

1. Die äſthetiſche Vorſtellung.

Was von allen Vorſtellungen in unſerer Seele gilt, daß ſie allmählich ſich entwickeln, aufklären und von der völligen Bewußtloſigkeit zur deutlichen Einſicht einen Zuſtand des dunklen Bewußtſeins durchwandern, das gilt natürlich auch von den höchſten Vorſtellungen. Auch dieſe werden in ihrem Entwicklungsgange der menſchlichen Seele erſcheinen müſſen in dem magiſchen Zwielichte jenes dunklen Bewußtſeins, welches die Mitte bildet zwiſchen dem bewußtloſen Sinnenſchlaf und der deutlichen Verſtandesbetrachtung. Die höchſten Vorſtellungen gehen auf den höchſten Ausdruck der Dinge, auf deren Form, Ordnung, Harmonie. Wenn die Vorſtellung der Form und Harmonie vollkommen entwickelt und aufgeklärt iſt, ſo bildet ſie das Syſtem der Wiſſenſchaft und Philoſophie. Iſt der Formbegriff noch gar nicht in unſerer Seele aufgegangen und in den Horizont des Bewußtſeins eingetreten, ſo leben wir noch im Zuſtande der rohen

Begierde und des gemeinen Sinnengenuſſes. Zwiſchen dieſem noch ganz verhüllten und jenem ſchon völlig entwickelten Zuſtande giebt es einen helldunkeln Uebergangspunkt, ein clair-obscur, worin dem Geiſte die reinen Formen wahrnehmbar werden. Hier bildet ſich in der menſchlichen Seele eine dunkle Perception der harmoniſchen Ordnung, ein Formgefühl, welches von der bloß ſinnlichen Vorſtellung eben ſo ſehr als von der rein logiſchen unterſchieden werden muß. Denn die ſinnliche Vorſtellung beſchränkt ſich auf den körperlichen Eindruck, die logiſche verlangt die deutliche Einſicht des Gegenſtandes. Nun giebt es eine Formbetrachtung der Dinge und einen Formgenuß, wozu ſich der Sinneseindruck niemals erhebt, und die ſich durch die logiſche Zergliederung in die wiſſenſchaftliche Deutlichkeit der Theilvorſtellungen auflöſt. Dieſe Formbetrachtung iſt die äſthetiſche Vorſtellung; dieſer Formgenuß das äſthetiſche Vergnügen.

„Die Muſik," ſagt Leibniz, „entzückt uns, obwohl ihre Schönheit nur in harmoniſchen Zahlenverhältniſſen, ihr Genuß in einem bewußtloſen, unwillkürlichen Zählen beſteht. Und von derſelben Art ſind die Genüſſe, welche das Auge in der Betrachtung der harmoniſchen Körperverhältniſſe (dans les proportions) findet*)." Es wäre ein Unrecht am Geiſte der leibnizſchen Philoſophie, wenn wir dieſe Bemerkungen nur von ihrer mangelhaften Seite verſtehen wollten, wonach die äſthetiſche Vorſtellung wie eine bewußtloſe, dunkle Mathematik erſcheinen würde. Iſt die dunkle Vorſtellung der mathematiſchen Harmonie und Form äſthetiſch, ſo muß offenbar daſſelbe von der dunklen Vorſtellung oder dem Gefühle jeder Harmonie, jeder Form gelten. Und Leibniz iſt weit entfernt, die Harmonie und

*) Principes de la nature et de la grâce. Nr. 17. Op. phil. pg. 718.

Ordnung in den Dingen nur mathematisch zu erklären. Also ist die ästhetische Vorstellung mehr als dunkle Mathematik, und die Tragweite der obigen Sätze muß auf das gesammte Reich der Formen in Natur und Kunst bezogen werden.

2. Leibniz und Baumgarten.

Auch durchdringt kraft ihrer Principien die leibnizische Philosophie die Elemente, die sich in jeder ästhetischen Vorstellung vereinigt finden, und sie begreift deren Verknüpfung, deren natürliche Synthese. Darum muß sie nothwendig die ästhetische Vorstellung, das Schönheitsgefühl in der menschlichen Seele entdecken, und obwohl sie diese Entdeckung nur vorübergehend berührt, nur mit wenigem angedeutet hat, so zählen diese Andeutungen unter ihre fruchtbarsten Ideen. Sie erkennt auf der einen Seite in den Dingen und in der Weltordnung die formgebende, zweckthätige Kraft und die harmonische Ordnung, deren Vorstellung in jedem Wesen gegenwärtig ist und in der menschlichen Seele bis zur Vernunfteinsicht fortschreitet. Auf der andern Seite erkennt sie in der menschlichen Seele die Entwicklung der vorstellenden Kraft und in dieser Entwicklung den Moment der dunklen, fühlenden Vorstellung. Also muß hier eine dunkle Perception, ein Gefühl der Form und harmonischen Ordnung stattfinden, und eben dieses Gefühl ist die ästhetische Vorstellung. Sie verknüpft in einem Acte die objective Form mit dem subjectiven Gefühle. Diese Verknüpfung ist eine natürliche Synthese, weil die Formvorstellung, indem sie sich entwickelt, nothwendig auch durch die Stufe des dunklen, fühlenden Seelenlebens hindurchgeht. Aesthetisch ist die empfundene Form. Schön ist die empfundene (gefühlte, dunkel percipirte) Harmonie; häßlich die empfundene Unform, die gefühlte Disharmonie. Dieser Schönheitsbe-

griff, welchen die leibnizische Philosophie deutlich anlegt, wird der Keim zur spätern Aesthetik. So findet sich der Ansatz und die erste Grundlage für die Wissenschaft des Schönen schon in Leibniz, und man darf daher nicht ohne weiteres behaupten, daß erst in der wolfischen Schule Alexander Baumgarten die neuere Aesthetik begründet habe. Bekanntlich erklärte dieser das Schöne als sinnliche Vollkommenheit. Dieser Begriff sagt dasselbe als die leibnizische Erklärung einer dunkel erkannten Harmonie; denn die dunkle Vorstellung ist der sinnlichen Wahrnehmung verwandt, und Harmonie ist vollendete oder vollkommene Form. Gefühlte (dunkel percipirte) Harmonie ist mithin sinnliche Vollkommenheit. Nur scheint uns der leibnizische Begriff an Tiefe und Reichthum die baumgarten'sche Definition zu übertreffen. Harmonie sagt mehr, als der abstracte Begriff der Vollkommenheit; dunkle Vorstellung sagt mehr, als sinnliche Wahrnehmung. Der Begriff der Harmonie weist auf die Form, die in jeder ästhetischen Vorstellung das objective Element (die Erscheinung) ausmacht. Die dunkle Perception bezeichnet die Gemüthsstimmung, den Seelenzustand, worin die ästhetische Vorstellung stattfindet. Die ästhetische Gemüthsstimmung ist das große Geheimniß des Schönen, und diesem Geheimnisse kommt Leibniz mit dem Begriffe der dunklen Vorstellung weit näher, als Baumgarten mit dem der sinnlichen Wahrnehmung. Um die ästhetische Vorstellung zu gewinnen, verknüpft Baumgarten das niedere Erkenntnißvermögen mit dem metaphysischen Objecte, Leibniz die dunkel vorstellende Seele mit dem Formbegriff. Bei dem Ersten werden die Gegensätze des Natürlichen und Idealen, des Sinnlichen und Uebersinnlichen aneinander gerückt; bei dem Andern werden diese Gegensätze wahrhaft vereinigt. Mit einem Worte: die leibnizische Formel trifft nicht bloß den Begriff, sondern zugleich die Quelle des Schönen, in-

dem ſie ſeinen pſychologiſchen Factor, die im Schönen thätige Seelenkraft, darthut oder doch andeutet. Jedes wahre Gedicht, ſagt irgendwo Göthe, müſſe dunkel ſein. Er meinte damit die geheimnißvolle Schöpfungskraft, den unwiderſtehlichen Zauber, der jedem ächten poetiſchen Werke, jeder ächten äſthetiſchen Vorſtellung inwohnt. Auf eben dieſes Dunkle, Verborgene, ich will ſagen Irrationale in der äſthetiſchen Gemüthsſtimmung deuten die leibnizíſchen Sätze. Sie wollen mit unverkennbarer Abſicht die äſthetiſche Vorſtellung pſychologiſch erklären und bilden in dieſer Hinſicht weit mehr als Baumgartens Theorie den Ausgangspunkt für die Schönheitsbegriffe der Aufklärung.

3. Leibniz und Kant.

Dieſe pſychologiſche Erklärung des Schönen nimmt ſchon die Richtung auf die kritiſche Lehre, und ſie hätte nur der Ausführung bedurft, um Leibniz auch in der Aeſthetik als den deutlich bezeichneten Vorgänger Kants erſcheinen zu laſſen. Iſt nämlich das Aeſthetiſche, wie ſich Leibniz ausdrückt, eine dunkle Perception, ſo iſt es eine Gemüthsſtimmung, und zwar als Perception der Harmonie eine ſolche Gemüthsſtimmung, worin nichts als die Vorſtellung der Harmonie wirkſam und gegenwärtig iſt. Mithin beſteht das Aeſthetiſche auch nach Leibniz in einer harmoniſchen Gemüthsſtimmung, in dem Gefühle der Luſt oder Unluſt, und da Stimmungen oder Gefühle niemals durch Begriffe ausgedrückt werden können, ſo durfte Leibniz ſo gut als Kant von dem Schönen ſagen, daß es ohne Begriff gefalle. Aber der Unterſchied zwiſchen beiden liegt in der Art, wie ſie das Verhältniß zwiſchen der äſthetiſchen und logiſchen Erkenntniß oder zwiſchen dem Schönen und Wahren auffaſſen. Bei Beiden beſteht das Aeſthetiſche in der gefühlten Zweckmäßigkeit oder Harmonie: aber bei Kant bildet dieſes

Gefühl eine innerhalb ihrer Grenzen unabhängige Gemüthsverfassung, die vom Verstande und dessen logischen Begriffen niemals angegriffen und aufgelöst werden kann; während bei Leibniz die ästhetische Vorstellung als eine Vorstufe der logischen gelten muß, wie die dunkle Vorstellung als eine Vorstufe der deutlichen. Was im Aesthetischen dunkel ist, das läßt sich bei Kant nie aufklären, sondern nur fühlen; das ist bei Leibniz ein noch nicht aufgeklärter, wohl aber aufzuklärender Begriff. Dort ist das Aesthetische ein reines Gefühl; hier ist dieses Gefühl eine noch nicht völlig entwickelte und bewußte Vorstellung, ein noch nicht vollkommen ausgebildeter und deutlicher Begriff. Zwischen Gefühl und Verstand liegt bei Kant die Verschiedenheit in der Natur der Vermögen: es ist eine andere Seelenkraft, welche die Gesetze der Erscheinungen denkt, eine andere, welche die Formen der Erscheinungen fühlt, (die logische und ästhetische Urtheilskraft sind verschiedene Seelenvermögen); bei Leibniz dagegen ist jene Verschiedenheit graduell: es ist dieselbe eine Seelenkraft, welche immer vorstellt, immer denkt und von Grad zu Grad aus dem bewußtlosen Zustande durch das dunke Bewußtsein und die ästhetische Vorstellung zur deutlichen Erkenntniß fortschreitet*)."

*) Diese leibnizische Erklärung der ästhetischen Vorstellung finden wir am richtigsten ausgeführt in M. Mendelssohns Briefen über die Empfindungen, die sich zunächst an Baumgartens Aesthetik anschließen. Mendelssohn entdeckt das ästhetische Vergnügen in der Mitte zwischen der völlig dunkeln und der völlig deutlichen Vorstellung: in einem Formgefühl, welches vernichtet wird, sobald man den Gegenstand genauer analysirt und verdeutlicht. Darum will er gegen Baumgarten die Schönheit von der Vollkommenheit unterschieden wissen. Die Vollkommenheit der Dinge besteht in dem vernünftigen, inneren Zusammenhange der Theile d. h. in der Gesetzmäßigkeit, die Schönheit in der gefälligen äußern Verknüpfung d. h. in der Form. Jene ist die Uebereinstimmung, diese

II.

Die deutliche Vorstellung der Harmonie.

1. Vernunft- und Erfahrungswahrheiten.

Daß die Möglichkeit der Erkenntniß gewisse ursprüngliche oder angeborne Ideen in uns voraussetzt, sei bewiesen. Welches sind diese angebornen Ideen? Jede Erkenntniß ist ein Satz oder ein Urtheil; in einem wirklichen Erkenntnißurtheile muß das Prädicat eine nothwendige und wesentliche Bestimmung sein, welche der objectiven Natur des Dinges selbst zukommt. Allgemeine und nothwendige Erkenntnisse sind Wahrheiten, und hier unterscheiden sich deutlich zwei Classen von Wahrheiten nach dem Umfange der Dinge, den sie beschreiben.

Begreift nämlich die Wahrheit alle möglichen oder denkbaren Dinge in sich, so ist sie eine reine Vernunftwahrheit; geht sie dagegen nur auf die wirklichen, in der Natur gegebenen Dinge, so ist sie eine Natur- oder Erfahrungswahrheit, denn die natürliche oder wirkliche Existenz der Dinge erscheint uns zunächst als eine Thatsache der Erfahrung. Mithin bestehen alle unsre Erkenntnisse entweder in Vernunft- oder in Erfahrungswahrheiten*). Die Vernunftwahrheiten gründen sich auf das Princip der Möglichkeit (Denkbarkeit); die Erfahrungswahrheiten auf das der Wirklichkeit (Thatsächlichkeit). Unter dem Principe der Möglichkeit verstehen wir die Bedingung, unter der allein irgend etwas existiren oder gedacht werden kann: was dieser Bedingung ent-

---

die Einheit des Mannigfaltigen. (Mendelssohns sämmtl. Werke. Bd. II. Brief 1—6).

*) Il y a aussi deux sortes de vérités, celles de raisonnement et celles de fait. Monad. Nr. 33. Op. phil. pg. 707.

ſpricht, iſt möglich; was ihr widerſpricht, ſchlechthin unmöglich; unter dem Principe der Wirklichkeit verſtehen wir die Bedingung, unter der die Dinge thatſächlich exiſtiren. Die oberſte Vernunftwahrheit erklärt das Prädicat aller denkbaren Objecte; die oberſte Erfahrungswahrheit erklärt das Prädicat aller wirklichen (im Reiche der Natur und Erfahrung gegebenen) Dinge. Dieſe oberſten Sätze mögen Grundſätze oder Axiome heißen. Auf das erſte Axiom gründen ſich die reinen Vernunftwiſſenſchaften, auf das andere die Erfahrungswiſſenſchaften. Welches ſind dieſe beiden Axiome? Oder, was daſſelbe bedeutet, welches ſind die Prädicate, die ohne Ausnahme allen denkbaren und allen wirklichen Dingen beigelegt werden müſſen? Allgemeine Prädicate ſind Kategorien, welche die Erkenntniß und die Erfahrung ermöglichen und darum beiden vorangehen, alſo unſerm Geiſte a priori gegeben oder angeboren ſind.

Nun gilt der ſchon früher erklärte Grundſatz, daß unſerm Geiſte nichts eingeboren iſt, außer er ſich ſelbſt. Er ſelbſt bildet aber nicht eine leere Tafel, ſondern ein Weſen voller Kraft, dem gewiſſe ewige Eigenſchaften inwohnen. Was in ihm gegeben iſt, das müſſen wir offenbar auch mit ihm vorſtellen. Unmittelbar in der Vorſtellung unſres Selbſtes liegt die Vorſtellung jener ewigen Eigenſchaften oder Attribute, die von jeder geiſtigen Subſtanz und von jedem Analogon derſelben gelten. Alſo ſchließt die urſprüngliche Vorſtellung unſres Selbſtes nothwendig und unmittelbar die allgemeinen Begriffe oder Kategorien in ſich: das ſind die angebornen Ideen, die in der Form von Urtheilen die Grundſätze aller unſerer Erkenntniſſe ausmachen. Wie nun unſre Selbſtvorſtellung zur Reflexion und Deutlichkeit gelangt, ſo erhellen ſich damit zugleich jene urſprünglichen Ideen und werden aus dunklen Begriffen bewußte Principien. „So ſchließt

die Seele in ſich das Sein, die Subſtanz, die Einheit, die Identität, die Kraft oder Cauſalität, die Vorſtellung, das Denken und eine Menge anderer Begriffe, welche die Sinne uns niemals verleihen würden*)."

Dieſe Kategorien laſſen ſich auf zwei Grundbeſtimmungen zurückführen. Wie bei Spinoza Denken und Ausdehnung die beiden Attribute jedes Weſens ausmachen, ſo bilden bei Leibniz thätige und leidende Kraft (Form und Materie) die Attribute jeder wirklichen Subſtanz. Vermöge der thätigen Kraft iſt jedes Weſen eine ewige, ſich ſelbſt gleiche Einheit, eine unzerſtörbare, mit ſich einſtimmige Individualität. Vermöge der leidenden Kraft iſt es ein beſchränktes Ding unter andern gleichfalls beſchränkten. Die thätige Kraft bewirkt, daß jedes Weſen mit ſich ſelbſt übereinſtimmt; die leidende, daß es mit den andern Dingen außer ihm übereinſtimmt, oder, was daſſelbe heißt, daß es ein wohlbegründetes Glied bildet in dem Zuſammenhange des Ganzen. Darin, daß etwas mit ſich ſelbſt übereinſtimmt, beſteht ſeine ideale (mögliche, denkbare) Exiſtenz; daß es mit den Dingen außer ihm d. h. mit den Thatſachen der Natur übereinſtimmt, darin beſteht ſeine reale (wirkliche, bedingte) Exiſtenz. Alles ideale (denkbare) Daſein ſteht unter logiſchen, alles reale (factiſche) Daſein unter phyſikaliſchen Bedingungen. Nun gilt von allen Objecten der Erkenntniß, daß ſie entweder wirklich ſind oder ſein können, daß ſie entweder nur möglich oder auch wirklich ſind. Es giebt ein Prädicat, welches ohne Ausnahme von allen möglichen Dingen, und eines, welches ohne Ausnahme von allen wirklichen Dingen ausgeſagt werden muß. Wie nun dieſe beiden Ausſagen das geſammte Reich des Erkennbaren umfaſſen, ſo ermöglichen ſie die Erkenntniß und bilden deren oberſte Grundſätze.

*) Nouv. ess. Liv. II. chap. 1. Op. phil. pg. 223.

Von allen möglichen Dingen nämlich gilt, daß ſie mit ſich ſelbſt übereinſtimmen: das Prädicat und der Satz der Identität. Von allen wirklichen Dingen gilt, daß ſie mit den Bedingungen der Natur übereinſtimmen und aus denſelben erklärt werden müſſen: das Prädicat und der Satz der Cauſalität. Dieſe beiden Sätze ſind daher die Axiome aller unſrer Erkenntniſſe. Das Princip der Identität bildet die oberſte Vernunftwahrheit, gleichſam die Formel der reinen Vernunfterkenntniſſe. Das Princip der Cauſalität bildet den Grund aller Erfahrungswahrheiten. Jenes iſt der oberſte metaphyſiſche, dieſes der oberſte phyſikaliſche Grundſatz. Und die beiden Axiome verhalten ſich zu einander genau ſo, wie die Metaphyſik zur Phyſik. Nicht Alles, das im metaphyſiſchen Sinne möglich erſcheint, iſt im phyſikaliſchen Sinne wirklich; wohl aber muß umgekehrt Alles metaphyſiſch möglich ſein, das in der Natur der Dinge exiſtirt. Nicht alles logiſch Denkbare iſt ein Object der Erfahrung, wohl aber iſt jedes Object der Erfahrung auch logiſch denkbar. Der Satz der Identität gilt mithin ohne Ausnahme von allen Dingen; der Satz der Cauſalität gilt ohne Ausnahme nur von den Thatſachen der Wirklichkeit. Aus dem erſten fließt alle formale Erkenntniß, aus dem andern alle reale. Die formale Erkenntniß beſteht darin, daß die Begriffe der Dinge erklärt und deutlich gemacht, die reale Erkenntniß darin, daß die Thatſachen der Dinge begründet und aus ihren natürlichen Bedingungen (d. h. aus dem factiſchen Zuſammenhange mit den andern) abgeleitet werden.

2. Der Satz der Identität als Princip der Vernunftwahrheiten.

Das erſte Axiom erklärt: jedes Ding muß mit ſich ſelbſt übereinſtimmen, es iſt nur ſich ſelbſt gleich. So gefaßt bildet

es den Satz der Identität. Daraus folgt unmittelbar, daß kein Ding ſich widerſprechen darf; daß ihm niemals Merkmale zukommen, die ſich gegenſeitig aufheben. A iſt gleich A. Es iſt unmöglich, daß A zugleich auch nicht A ſein kann. So gefaßt bildet das Axiom den Satz des Widerſpruchs (principe de la contradiction), der offenbar mit dem Satze der Identität zuſammenfällt, indem er das (contradictoriſche) Gegentheil von dem verneint, was jener behauptet. Endlich, wenn jedes Ding nur ſich ſelbſt gleich iſt, ſo muß es von allen übrigen verſchieden ſein und alſo davon unterſchieden werden. Es giebt auf der Welt nicht zwei gleiche (nicht zu unterſcheidende) Dinge. So gefaßt bildet der Satz der Identität den der Verſchiedenheit (principium indiscernibilium).

Wird der Satz der Identität, wie es gewöhlich geſchieht, durch die Formel A = A erklärt, ſo erſcheint er als eine leere Wiederholung, und es iſt unbegreiflich, wie eine ſolche nichtsſagende Tautologie von Leibniz zum oberſten Denkgeſetze erhoben und von den folgenden Philoſophen Wolf, Reimarus und Andern an die Spitze der Ontologie und Logik geſtellt werden konnte. Denn die Denklehre, welche hier unter dem Namen der formalen Logik ausgebildet wird, entſpringt unmittelbar aus jenem Axiom oder will ſich wenigſtens aus ihm allein ableiten. Dieſe fruchtbare Bedeutung erhellt in der That aus dem richtig verſtandenen Satze. Er will erklären, daß jedes Ding, indem es ſich ſelbſt gleich iſt, auch gleich ſei allen ihm inwohnenden Merkmalen; daß mithin alle Urtheile durch ſich ſelbſt wahr und einleuchtend ſind, deren Prädicat im Begriff des Subjectes enthalten iſt. Wenn man ein Ding durch ſeine Eigenſchaften, einen Begriff durch ſeine Merkmale beſtimmt, ſo wird in ſolchen Prädicaten das Subject nicht müßig wiederholt, ſondern wirklich auseinan-

dergeſetzt und erläutert. Wenn daher der Satz der Identität erklärt, daß jedes Ding ſich ſelbſt gleich ſei, ſo liegt darin die weitere Aufgabe, daß es ſeinen Merkmalen gleichgeſetzt werden ſolle. Alle Urtheile, welche dieſe Gleichung vollziehen, denken nach dem Geſetze der Identität. Weil hier das Prädicat allemal in dem Weſen des Subjectes enthalten und inſofern mit demſelben eins iſt, darum nennen wir ſolche Urtheile identiſch. Weil hier das Prädicat allemal aus dem Begriffe des Subjectes geſchöpft und der letztere deßhalb auseinandergeſetzt und gleichſam in ſeine Theile aufgelöſt werden muß, darum heißen die identiſchen Urtheile analytiſch. Alle identiſchen oder analytiſchen Urtheile gründen ſich mithin auf den Satz der Identität, und wir nennen ſie Vernunftwahrheiten, weil ſie ſo klar ſind, als der Satz A = A. Nun gelten alle rein logiſchen und alle rein mathematiſchen Urtheile in dieſem Sinn für identiſch oder analytiſch. Denn die rein logiſchen Urtheile beſtehen in der Erläuterung oder Analyſe der Begriffe: ſie ſetzen den Begriff gleich ſeinen Merkmalen. Die mathematiſchen Urtheile beſtehen in der Erläuterung oder Analyſe der Größen: ſie ſetzen die Größe gleich ihren Theilen. Unter dieſem Geſichtspunkte darf mithin der Satz der Identität oder Einſtimmigkeit als das oberſte Denkgeſetz ſowohl für die Logik als die Mathematik gelten. Denn die Frage, ob Logik und Mathematik in ihren Urtheilen nur analytiſch verfahren, kann nicht hier, ſondern erſt innerhalb der kritiſchen Philoſophie unterſucht werden.

Um jedes Mißverſtändniß zu vermeiden, ſo unterſcheide man wohl zwiſchen der Methode der Wiſſenſchaft und dem Charakter ihrer Urtheile. Die Urtheile der Mathematik gelten bei Leibniz für analytiſch, die Methode der Mathematik für ſynthetiſch, weil ſie von den allgemeinen Sätzen zu den beſondern fortſchreitet. Umgekehrt gelten die Erfahrungsurtheile für ſynthetiſch, weil ſie

die Naturerscheinungen nach dem Gesetze der Causalität erklären d. h. mit andern Naturerscheinungen verknüpfen; die Methode der Erfahrung dagegen für analytisch (inductiv), weil sie vom Einzelnen fortschreitet zum Allgemeinen.

Wir sind es Leibniz schuldig, sein oberstes Denkgesetz gegen die Angriffe und Mißverständnisse zu schützen, die seit Hegel und der von ihm begründeten Logik Sitte geworden sind. Man hat gesagt, der Satz des Widerspruchs erlaube nur das einzige Urtheil A = A, und wie dieses Urtheil augenscheinlich leer und nichtssagend sei, so rücke man eben mit jenem Denkgesetze nicht von der Stelle. Das ist falsch. Man darf nach dem Denkgesetze der Identität auch urtheilen: A = a, b, c, d, e . . . , d. h. A ist gleich der Reihe aller seiner Merkmale. Jedes Glied dieser Reihe bedeutet ein Prädicat von A, und damit enthält jene Formel eine Reihe verschiedener Urtheile, die alle von dem Satze der Identität abhängen. Auch dürfen wir in Leibniz' Geiste nicht unbedingt einräumen, was man unbedingt eingeworfen hat, daß sich das Denkgesetz der Identität mit dem Entwicklungsproceß der Dinge nicht vertrage. Leibniz wenigstens hat beide gleichmäßig behauptet, und er muß nothwendig den Satz der Identität in einem Verstande gedacht haben, welchem der Begriff der Entwicklung nicht zuwiderläuft. Jedes Ding entwickelt, was in ihm liegt. Von dieser Wahrheit ist Leibniz so sehr überzeugt, daß sie den Mittelpunkt seiner Philosophie ausmacht. Aber jedes Ding entwickelt auch nur, was in ihm liegt: es entwickelt nur sich selbst, und insofern vollzieht jeder Entwicklungsproceß ein analytisches Urtheil, welches mit dem Satze A = A übereinstimmt. Der Widerspruch mithin, welchen Leibniz durch sein Denkgesetz für unmöglich erklärt, ist nicht der naturgemäße, der in jeder Entwicklung, jeder Bewegung, jedem Werden vorkommt, son-

dern der naturwidrige, der ſich nirgends findet. Jedes Ding kann nur ſein und werden, wozu es die Natur angelegt hat; es kann niemals etwas ſein oder werden, das ſeinem Weſen, ſeiner urſprünglichen Kraft und Naturbeſtimmung widerſpricht. Dieſes iſt der Widerſpruch, gegen den allein der leibnizische Satz der Identität gerichtet ſein will. Er leugnet, um an frühere Begriffe zu erinnern, nicht die Metamorphoſe, ſondern die Metempſychoſe in den Dingen, wonach ein Individuum in die Natur eines andern übergehen kann.

3. Der Satz des zureichenden Grundes als Princip der Erfahrungswahrheiten.

Wo es ſich nun nicht um die Begriffe der Logik und Mathematik, ſondern um wirkliche Dinge und Thatſachen handelt, da genügt zur Erkenntniß derſelben nicht bloß das Denkgeſetz der Identität. Naturerſcheinungen wollen nicht bloß erläutert, ſondern begründet oder aus andern Naturerſcheinungen abgeleitet werden. Eine Thatſache der Natur erklären, heißt ſo viel als die Bedingungen darthun, unter denen ſie ſtattfindet. Wie nun jede Naturerſcheinung ins Unendliche bedingt iſt, ſo verlangt ihre ſchließliche Erklärung einen letzten zureichenden Grund. Die phyſikaliſche Begründung der Dinge geht von Urſache zu Urſache und zielt mithin auf eine Endurſache. Wenn das erſte Denkgeſetz von allen möglichen Dingen erklärt, daß jedes mit ſich ſelbſt identiſch oder gleich ſeinen Merkmalen ſein müſſe, ſo erklärt das zweite von allen wirklichen Dingen, daß jedes ſeinen Grund und zwar ſeinen letzten Grund habe. Das iſt der Satz des zureichenden Grundes (principe de la raison suffisante, pr. rationis sufficientis). Welches iſt der letzte, wirklich zureichende Grund? Offenbar niemals eine einzelne Naturerſcheinung, die, ſelbſt be-

dingt, wiederum auf andere Naturerſcheinungen als ihre Erklärungsgründe hinweiſt; alſo kann die letzte Urſache der Dinge überhaupt nicht im Reiche der Natur, ſondern nur außerhalb derſelben in einer übernatürlichen Macht angetroffen werden. Hier iſt der Punkt, wo die Theologie die Phyſik ergänzt und der Gottesbegriff als letzte, unüberſteigliche Urſache den natürlichen Cauſalnexus abſchließt. Der Satz des zureichenden Grundes weiſt mithin unwillkürlich auf den Gottesbegriff, und dieſer iſt mit jenem Axiome zugleich der menſchlichen Seele eingeboren. In der Idee der Cauſalität überhaupt liegt nothwendig die Idee der abſoluten Cauſalität eingeſchloſſen. Das Reich der relativen Urſachen iſt die Natur, die abſolute Urſache iſt Gott. Und dies iſt der Weg, auf welchem die leibniziſche Philoſophie zur Gottesidee gelangt: ſie folgert die Theologie aus der deutlichen Erkenntniß der Natur, d. h. ſie beweiſt das Daſein Gottes aus phyſikaliſchen Gründen. An die Stelle des ontologiſchen Beweiſes ſetzt ſie den kosmologiſchen. Während bei Descartes der Naturbegriff durch den Gottesbegriff unterſtützt und vermittelt wird, ſo iſt es bei Leibniz vielmehr die Phyſik und Pneumatik, welche die Theologie begründen. Die Kosmologie wird hier durch die Theologie vollendet. Nur ſo iſt der Begriff der natürlichen Theologie zu verſtehen: das Weſen Gottes wird aus der Natur erkannt und durch die Natur offenbart*).

Das Axiom der Cauſalität führt bei Leibniz nicht umſonſt den Namen des zureichenden Grundes. Der zureichende Grund iſt die Endurſache der Erſcheinungen, und dieſe iſt allemal eine zweckthätige. Darum bedeutet die ratio sufficiens zugleich causa efficiens und causa finalis, und der darauf bezüg-

*) Vgl. unten Cap. XVI dieſes Buchs. Beweiſe vom Daſein Gottes.

liche Satz bildet die gemeinsame Formel für das Princip der Causalität und Teleologie*). Hierbei müssen wir die Grenzen zwischen Physik und Theologie wohl in Acht nehmen, um nicht zu früh einer scholastischen Naturerklärung den Weg in die leibnizische Philosophie zu öffnen. Denn die letztere ist nicht gemeint, der Theologie eine ungebührliche Herrschaft über die Physik einzuräumen. Die Endursache, welche in der höchsten Form den Gottesbegriff selbst ausmacht, will der Naturwissenschaft die Mittelursachen, die Erklärung per causas efficientes, weder ersparen noch verkürzen: die Physik soll durch die Theologie nicht beeinträchtigt, sondern nur ergänzt werden, und die Theologie tritt erst dann in ihre Rechte, wenn zur Erklärung der Natur alle Mittel der Physik nicht mehr zureichen. Sie fängt da an, wo die Physik aufhört.

Wenn sich nun auf den Satz der Causalität alle Erfahrungswahrheiten gründen: wie verhält sich dieses Princip aller Erfahrung zu der Erfahrung selbst? Das Material oder der Stoff aller unserer Erfahrungen besteht in den Thatsachen der Natur und Wirklichkeit. Damit aber aus diesem Stoff wirkliche Erfahrung und Wissenschaft hervorgehe, müssen die Thatsachen beurtheilt und verknüpft werden. Sie werden verknüpft durch den Begriff der Causalität, und dieser Begriff wird mithin nicht durch die Erfahrung gemacht, sondern er selbst macht vielmehr die Erfahrung. Der Causalitätsbegriff ist ein Princip, welches aller Erfahrung vorangeht und unserm Geiste ursprünglich inwohnt. Die Erfahrung selbst ist die Thätigkeit jenes Begriffs und verhält sich zu ihm, wie die Function zum Organ. In allen Erfahrungen, die wir machen, denken wir nach jenem Princip,

*) Siehe oben Cap. III. und IV. dieses Buchs. S. 371 flgd. S. 398 flgd.

urtheilen wir nach jenem Geſetze. Durch das Princip der Cauſalität werden die Thatſachen der Natur gedacht, Erfahrungsurtheile vollzogen, Erfahrungswahrheiten gebildet. Bezeichnen wir die Summe jener Thatſachen mit dem Worte Natur, die Summe jener Erfahrungswahrheiten mit dem Worte Naturwiſſenſchaft: ſo leuchtet ein, daß nach Leibniz die Naturwiſſenſchaft nur möglich iſt durch dieſes dem Geiſte eingeborne Axiom der Cauſalität. Erfahrungen machen auch die Thiere vermöge der ſinnlichen Wahrnehmung. Aber die thieriſchen Erfahrungen werden nicht Wahrheiten und wiſſenſchaftliche Urtheile, weil ſie die ſinnlichen Eindrücke nur durch Gewohnheit und Gedächtniß verknüpfen, nicht aber durch das Vernunftgeſetz der Cauſalität. Wie bei Kant die Naturwiſſenſchaft oder Erfahrung eine Function der urſprünglichen Verſtandesbegriffe (Kategorien) iſt, ſo bildet ſie bei Leibniz eine Function dieſer angebornen Idee der Cauſalität. So weit geht Leibniz dem Geiſte der kritiſchen Philoſophie entgegen. Dieß ſind ſeine wörtlichen Erklärungen über die Principien unſerer Erkenntniß: „unſere Schlüſſe gründen ſich auf zwei große Grundſätze: auf den Satz des Widerſpruchs, kraft deſſen wir urtheilen, daß Alles falſch ſei, das ſich widerſpricht, und Alles wahr, das dem Falſchen zuwiderläuft; und auf den Satz des zureichenden Grundes, kraft deſſen wir urtheilen, daß keine Thatſache wahr oder wirklich, kein Satz wahrhaftig ſei ohne einen zureichenden Grund, warum ſich die Sache ſo und nicht anders verhalte, obſchon uns ſehr oft dieſe Gründe nicht bekannt ſind. So giebt es auch zwei Claſſen von Wahrheiten: rationale und factiſche; die rationalen ſind nothwendig und ihr Gegentheil unmöglich; die factiſchen ſind zufällig (contingentes) und ihr Gegentheil möglich. Iſt die Wahrheit nothwendig, ſo kann man den Grund durch Analyſe fin-

den, indem man die gegebenen Wahrheiten und Begriffe auflöſt, bis man zu den urſprünglichen gelangt. So führen die Mathematiker ihre Lehrſätze auf Definitionen, Axiome, Poſtulate zurück.“ „Aber auch in den factiſchen Wahrheiten muß ſich der zureichende Grund finden, nämlich in der Reihenfolge der Dinge, welche das Univerſum erfüllen; oder die Auflöſung in Particulargründe würde ſich bei der unermeßlichen Mannigfaltigkeit der Dinge, bei der endloſen Theilung der Körper, in ein grenzenloſes Detail verlieren. So haben ſich eine zahlloſe Menge von Bildungen und Bewegungen der Gegenwart und Vergangenheit vereinigen müſſen zu der bewirkenden Urſache dieſer Schrift, womit ich eben beſchäftigt bin, und ebenſo haben ſich in meiner Seele eine unendliche Menge kleiner Neigungen und Dispoſitionen der Gegenwart und Vergangenheit vereinigen müſſen, um die Abſicht oder die Endurſache (cause finale) eben dieſer Schrift auszumachen. Da nun dieſes ganze Detail immer wieder auf andere, frühere Gründe zurückweiſt, die eben ſo zufällig ſind und noch mehr ins Einzelne führen (denn jeder davon bedarf zu ſeiner Begründung einer ähnlichen Analyſe), ſo kommt man nicht ans Ziel, und man muß den zureichenden oder letzten Grund außerhalb dieſer Reihenfolge der Dinge, außerhalb dieſes endloſen Details zufälliger Erſcheinungen aufſuchen. Darum muß der letzte Grund in einem nothwendigen Weſen beſtehen, aus dem, als ſeinem Urquell, der Strom der Dinge entſpringt; und eben dieſes Weſen nennen wir Gott*).“

Dieſe beiden Sätze der Identität und des zureichenden Grundes ſind die Principien zur Erkenntniß der Weltordnung, wie ſie dem Geiſte der leibniziſchen Philoſophie einleuchtet. Um eine

*) Vgl. Monadol. Nr. 31—38. Op. phil. pg. 707, 708.

Welt zu erkennen, die in einer zahllosen Fülle einzelner Subſtanzen (Monaden) beſteht, ſind offenbar dieſe beiden Bedingungen nothwendig: man muß das Weſen der einzelnen Subſtanz und den Zuſammenhang aller begreifen können. Die erſte Bedingung erfüllt der Satz der Identität, die andere der des zureichenden Grundes. Das Princip der Identität erleuchtet die monadiſche Natur jedes Dinges (die Individualität der Einzelweſen); das Princip der Cauſalität erleuchtet den Zuſammenhang und die Ordnung der Dinge. So erhebt ſich der menſchliche Geiſt durch dieſe beiden ihm angebornen Ideen zur Erkenntniß der Welt.

Zwölftes Capitel.

Die Entwicklung des praktiſchen Geiſtes: Sittenlehre.

I.

Determinismus und Indeterminismus.

1. Trieb (Inſtinct) und Wille.

Die Erkenntniß war die Vorſtellung des bewußten Geiſtes, der Wille iſt deſſen Streben. Wir haben früher ſchon dargethan, wie Vorſtellung und Streben nothwendig in jeder Subſtanz zuſammengehören, denn die Vorſtellung iſt eine thätige Kraft, die in jedem Weſen eine lebendige Form ausprägt, eine beſtimmte Individualität entwickelt und darum in ununterbrochener Veränderung von einem Zuſtande zum andern fortſtrebt*). Dieſes Streben, welches ſich in der niedrigſten wie in der höchſten Monade regt, nennen wir die natürliche Spontaneität der Dinge, weil es von deren innerer, ureigener Kraft herrührt. Jedes Streben ſchließt aber nothwendig ein Ziel oder eine Vorſtellung in ſich, wonach geſtrebt wird, und je nachdem dieſe Vorſtellung

*) Vgl. oben Cap. IV. dieſes Buchs. Nr. I. 2. S. 444 flgd.

(dieſes Object des Strebens) dunkler oder heller iſt, erſcheint das Streben ſelbſt auf einer niedern oder höhern Stufe des Daſeins. Ueberall findet es ſich beſtimmt durch eine Vorſtellung, die es zu entwickeln und zu verwirklichen ſucht. Iſt dieſe Vorſtellung die bewußtloſe Naturform, ſo iſt das Streben eine blinde, typiſche Kraft; wird die Vorſtellung empfunden oder dunkel gefühlt, wie in der thieriſchen und menſchlichen Seele, ſo iſt das beſtimmte Streben Trieb oder Inſtinct; wird endlich jene Vorſtellung erkannt oder deutlich gewußt, ſo nennen wir das ſo geleitete Streben Wille. Die blinde Kraft handelt nach einer völlig dunklen Vorſtellung, der Inſtinct nach einer verworrenen, der Wille nach einer deutlichen. Wie ſich die deutliche, verworrene, dunkle Vorſtellung zu der vorſtellenden Kraft verhalten, genau ebenſo verhalten ſich Wille, Inſtinct, Geſtaltungsdrang zu dem natürlichen Streben. Die vorſtellende Kraft iſt die Baſis, und jene Vorſtellungsgrade ſind ihre Potenzen. So iſt der Trieb das ſpontane Streben auf der Stufe der Empfindung, der Wille das ſpontane Streben auf der Stufe des Bewußtſeins. Die Entſtehung des Willens iſt daher dieſelbe als die des Bewußtſeins. Aus der Entwicklung der dunklen Vorſtellung folgt die deutliche; aus der Entwicklung des dunkeln Strebens folgt das deutliche, bewußte Streben. Wille iſt der vom Bewußtſein erleuchtete Trieb. Unter dieſem Geſichtspunkte muß die Natur des menſchlichen Willens begriffen und die Frage nach der menſchlichen Freiheit gelöſt werden. Hier gilt der Grundſatz: jedes Streben iſt beſtimmt durch einen Zweck oder eine Vorſtellung, wonach es ſtrebt. Der Wille iſt das durch eine bewußte Vorſtellung beſtimmte Streben. Dieſe Vorſtellung ſchlummerte in dem nächtlichen Schachte der Seele als dunkle Regung, ehe ſie als Inſtinct empfunden wurde; ſie trieb die Seele als Inſtinct,

ehe ſie als Willensabſicht an das Licht des Bewußtſeins hervortrat.

2. Kein leerer Wille (Willkür).

In dieſer Rückſicht müſſen wir urtheilen, daß jede Willensrichtung determinirt iſt. Es giebt keinen indeterminirten Willen. Indeterminirt wäre der Wille, wenn er ſchlechthin unbedingt, durch nichts beſtimmt oder leer ſein könnte, ſo daß ihm die Wahl frei ſtände, dieſe oder jene oder auch gar keine beſtimmte Richtung zu ergreifen und in einem Zuſtande zu verharren, worin er gar nichts will. Wie aber unſere Individualität eine durchgängig beſtimmte iſt, ſo iſt auch Geiſt, Bewußtſein und Wille durchgängig beſtimmt, denn der Geiſt iſt nichts anderes, als die zur deutlichen Vorſtellung entwickelte Individualität. Es iſt von der Seele gezeigt worden, daß ſie immer vorſtellt, immer denkt, wie die Kraft immer thätig iſt, und es verſteht ſich von ſelbſt, daß ſie immer Etwas vorſtellt, Etwas denkt, auch wenn ſie ſich deſſen gar nicht bewußt iſt. Daſſelbe gilt vom Willen. Wir wollen oder ſtreben immer; wir ſtreben immer nach Etwas, auch wenn wir dieſes Etwas nicht deutlich vorſtellen. Wie es keinen leeren Raum in den Körpern, kein leeres Zwiſchenreich in der Weltordnung, keinen Stillſtand in den Vorſtellungen giebt, ſo giebt es auch keine Pauſe im Willen. Wie jedes andere Vacuum, ſo iſt auch das moraliſche unmöglich. Es giebt Zuſtände, wo wir keine beſtimmten Vorſätze, keine deutlichen Willensabſichten verfolgen, aber immer befinden wir uns in einer Willensdispoſition, in einem unwillkürlichen Streben, welches mit größerer oder geringerer Stärke die Seele treibt, beunruhigt und bei zunehmender Deutlichkeit zur bewußten Willensrichtung leitet. Wir können nicht ſagen, daß wir in ſolchen Zuſtänden nichts wollen,

ſondern müſſen uns beſſer ſo ausdrücken: daß wir nicht wiſſen, was wir wollen. Gäbe es einen Zuſtand, in dem wir wirklich nichts vorſtellen, nichts wollen, ſo wäre nicht mehr zu begreifen, wie daraus jemals wieder eine beſtimmte Vorſtellung, ein beſtimmter Wille hervorgehen, wie aus dieſem Nichts jemals wieder Etwas werden könnte. Es hieße ſo viel, als den Willen überhaupt leugnen, wenn man einen leeren Willen annehmen wollte, ſei es auch nur für einen Moment. Widerſtreitet es aber den Naturgeſetzen der menſchlichen Seele, daß im Willen jemals ein Vacuum ſtattfindet, ſo folgt von ſelbſt, daß es eine Willkür im Sinne der unbedingten Wahlfreiheit nicht giebt, denn dieſe vorausgeſetzt, müßten wir auch das Vacuum wählen können. Willkür iſt nur da, wo man den Willen ſelbſt zum Gegenſtande des Willens machen kann, wo es in der Macht eines Weſens liegt, ob es will oder nicht. Iſt aber der Wille ein der Seele eingebornes, inwohnendes Streben, das mit ihrem Weſen zuſammenfällt, ſo kann nur in Frage kommen, *was* wir wollen, aber nicht *ob* wir wollen. Daß wir wollen und immer etwas Beſtimmtes wollen, iſt ſchlechterdings nothwendig, und in dieſem Sinne giebt es keine Willkür, in dieſem Sinne keinen freien Willen (franc-arbitre). „Man redet ungeſchickt," ſagt Leibniz, „wenn man thut, als ob wir das Wollen ſelbſt wollen könnten. Wir wollen nicht wollen, ſondern wir wollen handeln, und wenn wir zum Wollen erſt den Willen nöthig hätten, ſo müßten wir auch einen Willen haben, um das Wollen zu wollen, und dies würde ins Endloſe führen*)." Mit einem Worte: man würde dann vor lauter Wollen nicht zum Willen kommen.

---

*) Nous ne voulons point vouloir, mais nous voulons faire, et si nous voulions vouloir, nous voudrions vouloir vou-

3. Keine Willensindifferenz.

Iſt aber der menſchliche Wille immer auf ein beſtimmtes Ziel (bewußt oder unbewußt) gerichtet, immer von einem beſtimmten Streben erfüllt, ſo ſteht er niemals in einem Indifferenzpunkte zwiſchen entgegengeſetzten Richtungen, ſo ſchwebt er niemals in einem moraliſchen Gleichgewichte, worin nach verſchiedenen Seiten genau dieſelbe Neigung, dieſelbe Dispoſition ſtattfindet. Denn gäbe es für verſchiedene Handlungen eine vollkommen gleiche Willensdispoſition, ſo müßten wir nothwendig Vieles zugleich wollen, und da dies unmöglich iſt, ſo wären wir nothgedrungen in der Lage, gar Nichts zu wollen. Der nach entgegengeſetzten Seiten gleich geneigte Wille würde unbeweglich ſtillſtehn, wie ein Körper, den gleich ſtarke Kräfte nach entgegengeſetzten Seiten bewegen. Giebt es keinen leeren Willen, keine unbedingte Wahlfreiheit, ſo giebt es auch keinen gleich geneigten, ſo iſt die gänzliche Indifferenz, das vollkommene Aequilibrium pſychologiſch unmöglich, denn in dieſen Zuſtänden müßte im Willen ein Vacuum ſtattfinden. „Was die Willensfreiheit betrifft," ſagt Leibniz, „ſo muß man ſich vor einer Einbildung hüten, die allen Begriffen des geſunden Verſtandes widerſpricht, nämlich vor der Annahme einer abſoluten Indifferenz oder eines Gleichgewichtes (indifférence absolue ou d'équilibre), die manche für die Freiheit, ich aber für eine Chimäre halte*)." Der wirkliche Wille befindet ſich niemals in einer ſolchen unentſchiedenen Schwebe, in einer ſolchen charakterloſen und gleich-

loir, et cela irait à l'infini. Nouv. ess. Liv. II. chap. 21. Op phil. pg. 255. Vgl. Théod. Part. I. Nr. 51. pg. 517.

*) Lettre à Mr. Coste de la nécessité et de la contingence. Op. phil. pg. 448.

gültigen Zwiſchenſtellung. In die Fabelwelt, nicht in die wirkliche Natur der Dinge gehört die Geſchichte vom Herkules, der am Scheidewege zwiſchen Tugend und Laſter die unbedingte Wahl entſcheidet, oder um zu einem weniger erhabenen Beiſpiele herabzuſteigen, die Geſchichte von Buridans Eſel, der zwiſchen zwei Wieſen verhungert. Die Phantaſie kann leicht einen Herkules erdichten, der das Laſter ebenſo gut hätte wählen können als die Tugend; ſie kann den Helden in einen abſtracten Moraliſten verwandeln, dem das Gute und Böſe wie zwei verſchiedene Wege vorliegen, zwiſchen denen er ſelbſt eine neutrale Stellung einnimmt: die Phantaſie, wenn ſie die eines Prodikus iſt, kann ſolche Dinge fabeln, aber die Moral ihrer Fabel widerſpricht der wahren Natur des menſchlichen Willens. Niemals iſt der menſchliche Willen ſo indeterminirt, daß er ohne Neigung zwiſchen entgegengeſetzten Richtungen wählen kann; niemals trennen ſich in unſerer Seele Gutes und Böſes ſo genau und ſo rein von einander, daß auf der einen Seite die reine Tugend, auf der andern das reine Laſter und zwiſchen beiden im Indifferenzpunkte der unſchlüſſige Wille ſteht. Der Scheideweg in der Fabel und der Menſch an dieſem Scheidewege ſind nichts als die rhetoriſchen Erfindungen eines Sophiſten. „Es giebt niemals," ſagt Leibniz, „eine ſolche indifférence d'équilibre, wo alles auf beiden Seiten vollkommen gleich iſt, ohne überwiegende Neigung nach der einen Seite. Unzählig viele große und kleine Bewegungen von Innen und Außen wirken hier zuſammen, wovon wir gewöhnlich nichts merken, und ich habe ſchon früher geſagt, daß uns ſolche Gründe determiniren, wenn wir aus dem Zimmer heraustreten, unwillkürlich dieſen Fuß und nicht den andern vorzuſetzen. Das ſtimmt vollkommen mit dem philoſophiſchen Grundſatze überein, daß keine Urſache wirken kann ohne eine

Disposition zur Wirksamkeit, und eben diese Disposition enthält eine Vorherbestimmung, welche die wirksame Natur entweder von Außen empfangen hat oder wozu sie kraft des eigenen früheren Zustandes vorbereitet ist. — Darum ist auch der Fall von Buridans Esel, der zwischen zwei Wiesen steht und mit völlig gleicher Neigung nach beiden Seiten trachtet, offenbar eine Fiction, die in der Welt und in der Ordnung der Natur niemals stattfinden kann. Wäre der Fall möglich, so müßte der Esel freiwillig verhungern. Indessen die Frage ist im Grunde mehr als unmöglich, es müßte denn Gott ausdrücklich dieses Wunder hervorbringen. Denn die Welt kann niemals in gleiche Hälften getheilt sein durch eine Ebene, die mitten durch den Esel geht und ihn der Länge nach senkrecht durchschneidet, so daß auf beiden Seiten Alles an Größe und Beschaffenheit vollkommen gleich ist. Weder die Hälften des Universums noch die Eingeweide des Thieres sind auf beiden Seiten jener senkrechten Theilungsebene von gleicher Beschaffenheit und Lage. Es wird mithin in und außer dem Esel der Dinge genug geben, die ihn mehr nach der einen als nach der andern Seite treiben, so wenig wir davon merken. Und wenn auch der Mensch frei ist, was vom Thiere nicht gesagt werden kann, so bleibt aus eben demselben Grunde auch im Menschen der Fall eines vollkommenen Gleichgewichtes zwischen zwei Richtungen schlechthin unmöglich; ein durchdringender Verstand würde jedesmal den Grund anführen können, warum der Mensch diese bestimmte Richtung ergreift; er würde die Ursache oder das Motiv bezeichnen, welches den Menschen gerade dahin geleitet hat, obwohl dieses Motiv oft sehr verwickelt und für unsern Verstand unauflöslich sein wird. Denn die Verkettung der zusammengehörigen Ursachen erstreckt sich weit*)."

*) Théodicée. Part I. Nr. 46, 49. Op. phil. pg. 516, 517.

4. Der determinirte Wille.

Die Summe dieſer ganzen Unterſuchung faßt ſich dahin zuſammen: *der menſchliche Wille iſt ſtets durchgängig determinirt.* Es giebt keinen leeren und ebenſo wenig einen grundloſen (rein zufälligen) Willen. Der Wille ſtrebt und handelt immer, jede Willensbeſtrebung folgt aus einer Neigung, jede Neigung aus einer andern. In dieſer Rückſicht iſt die leibnizi-ſche Moral entſchieden determiniſtiſch und neigt ſich auf die Seite Spinoza's gegen die unbedingten Freiheitsbegriffe der kritiſchen Philoſophie. Wo findet ſich nun der letzte Grund der Willensbeſtimmungen? Wodurch wird der Wille determinirt? Iſt dieſer Grund eine äußere, fremde Gewalt, ſo handelt der Wille unter dem Zwange einer blinden Nothwendigkeit, welche den letzten Reſt von Freiheit aufhebt. Der von Außen determinirte Wille iſt gezwungen und mithin völlig unfrei; es giebt in ihm gar keine Selbſtbeſtimmung. Wir befinden uns hier, was die Lehre von der Freiheit des menſchlichen Willens betrifft, zwiſchen den beiden Extremen des Determinismus und Indeterminismus. Der auf das mechaniſche Naturgeſetz gegründete Determinismus behauptet, daß der menſchliche Wille in allen ſeinen Handlungen durchgängig von Außen beſtimmt ſei; der Indeterminismus dagegen behauptet die vollkommene Selbſtbeſtimmung im Sinne einer unbedingten Wahlfreiheit. Jener verneint die Willensfreiheit ebenſo unbedingt, als ſie dieſer fordert. Beide Syſteme bilden einen Gegenſatz, der ſich geſchichtlich auf der einen Seite in Spinoza, auf der andern in Kant ausgeprägt hat. Zwiſchen beiden bildet Leibniz Mitte und Uebergang. Mit Kant verglichen, iſt Leibniz Determiniſt wie Spinoza; dem letztern gegenüber iſt er Moraliſt, der ſchon dem Aufgange der kritiſchen Philoſophie entgegenſieht.

In allen entſcheidenden Punkten begegnen wir dieſem Doppelgeſichte der leibnizischen Philoſophie, das ſich hier nach rückwärts dem Spinozismus, dort nach vorwärts den kantiſchen Begriffen zuwendet. Wenn bei Spinoza der mechaniſche Naturbegriff, bei Kant der moraliſche Freiheitsbegriff die Herrſchaft führt, ſo ſucht Leibniz in dem Syſteme der natürlichen Moral die Uebereinſtimmung beider. Der Determinismus wie der Indeterminismus, auf die Spitze getrieben, heben die Natur des Willens auf; jener nimmt ihm die Spontaneität, dieſer die beſtimmte Richtung. Eine Nothwendigkeit, welche den Willen und die Selbſtbeſtimmung vernichtet, iſt blind (nécessité brute); eine Willkür, welche den Willen leer macht oder in ein völliges Gleichgewicht verſetzt, iſt chimäriſch.

5. Die innere Determination oder Neigung.

Iſt nun der menſchliche Wille durchgängig beſtimmt, ohne gezwungen oder von Außen beſtimmt zu ſein, ſo iſt die einzige Möglichkeit, welche übrig bleibt, daß er von Innen determinirt wird. Seine Determinationen ſind Selbſtbeſtimmungen, und da das Selbſt ſeelenhafter Natur iſt, ſo werden wir am beſten den menſchlichen Willen als einen durchgängig beſeelten bezeichnen. Dieſer Begriff ſtimmt mit dem Principe der leibnizischen Philoſophie vollkommen überein und fließt unmittelbar aus dem Weſen der Monade. Die Monade iſt ein Mikrokosmus, auf den von Außen Nichts einfließt, der ſich aus eigener Kraft entfaltet und was urſprünglich in ihm liegt, ausbildet. Dieſe innere, unantaſtbare Selbſtthätigkeit iſt unſer „spontaneum“, und in dieſer eingeborenen Kraft, welche Leibniz treffend als „vis insita, actiones immanentes producendi vel quod idem est, agendi immanenter“ bezeichnet, liegt das Vermögen der „libertas hu-

mana“ *). Was mich von Außen bestimmt, ist Zwang oder Gewalt; was mich von Innen bestimmt, ist Neigung oder Inclination. Die menschliche Freiheit besteht darin, daß nicht fremde Gewalt unsern Willen zwingt, sondern seine eigene Neigung ihn leitet. Die Form der Willensfreiheit ist bei Leibniz die Neigung; der Grund der Neigung ist das eigene Naturell, die so bestimmte Individualität. Wir wollen Nichts, außer wozu wir geneigt sind; wir sind zu Nichts geneigt, das nicht aus der eigenen Seele, als unsrer unerschöpflichen Lebensquelle, hervorgeht.

Gegen Kant erklärt die leibnizische Moral: die menschliche Freiheit besteht nicht in der Willkür, sondern in der Neigung. Gegen Spinoza: der Grund unsrer Neigungen sind einzig und allein wir selbst, als dieser so veranlagte ursprüngliche Mikrokosmus. Deutlicher läßt sich kaum zeigen, wie Leibniz' Freiheitsbegriffe den kantischen gegenüber deterministisch (naturalistisch), den spinozistischen gegenüber humanistisch erscheinen. Neigung ist nicht Willkür. Denn die Willkür wählt, was ihr beliebt, und ist in dieser Wahl schlechthin grundlos; die Neigung dagegen ist begründet, sie ist jedesmal ein Product aller früheren Neigungen und Seelenstimmungen, und die Zergliederung derselben führt uns in das Detail der kleinen Vorstellungen, in das nächtliche Seelenleben, welches die deutlichen Begriffe niemals ganz zu beleuchten und zu durchdringen vermögen. Das Product kennen wir, aber nicht die unendlich vielen Factoren, die aus dunkler Vergangenheit dazu mitgewirkt haben. Und weil uns die Factoren unserer Willensrichtung dunkel sind; weil wir die Gründe unserer Neigungen nicht deutlich einsehen: so meinen wir, sie seien grundlos, ein Product unserer Wahl, ein willkürlicher Vorsatz,

*) De ipsa natura etc. Nr. 10. Op. phil. pg. 157.

während ſie in Wahrheit ein Product unſerer Natur ſind. Unſere Willensentſchlüſſe und Neigungen werden nicht beſtimmt durch Gott, wie die Thomiſten meinen, auch nicht, wie Descartes wollte, durch ein inneres lebhaftes Gefühl der Unabhängigkeit, ſondern durch den geheimen naturgeſetzlichen Gang unſeres Seelenlebens. Wenn wir uns einbilden, daß unſere Neigungen allein von unſerm Gutdünken abhängen, ſo iſt dies ähnlich, ſagt Leibniz, „als ob es der Magnetnadel beliebte, ſich nach Norden zu neigen, denn ſie würde meinen, in dieſer Neigung unabhängig von jeder andern Urſache zu ſein, weil ſie die kleinen, unmerklichen Bewegungen der magnetiſchen Materie nicht einſieht*)." Spinoza hatte geſagt, ein Menſch, der ſich einbilde, in ſeinen Handlungen frei zu ſein, gliche dem geworfenen Stein, der ſich einbilde, zu fliegen. Die Magnetnadel und der Stein ſind beide determinirt: aber der Stein folgt der Gewalt des Stoßes, die Magnetnadel der eigenen Neigung. Der Stoß iſt eine äußere, die Neigung eine innere Determination. Und gerade ſo unterſcheidet ſich der leibniziſche Determinismus von dem ſpinoziſtiſchen.

So bildet Leibniz' Freiheitsbegriff zwiſchen Nothwendigkeit und Willkür die glückliche Mitte; er weiß in dem menſchlichen Willen die monadiſche Unabhängigkeit und ſpontane Selbſtbeſtimmung mit der durchgängigen Determination zu vereinigen. Als Neigung iſt der menſchliche Wille weder gezwungen noch unbeſtimmt, ſondern ſtets durch beſtimmte Motive gelenkt und auf beſtimmte Zwecke gerichtet. Indeſſen darf man nicht ſagen, daß in unſerer Seele irgend eine Neigung, irgend eine Handlung, die wir zufolge derſelben vollziehen, ſchlechterdings nothwendig ſei

*) Théodicée. Part I. Nr. 50. Op. phil. pg. 517.

im metaphyſiſchen Sinne des Wortes. Wäre ſie dies, ſo müßte ihr Gegentheil unmöglich ſein. Daß ich in dieſem Augenblicke dieſe Zeilen hier ſchreibe, iſt eine Handlung, die ſich aus meiner Neigung erklärt; aus einer Neigung, deren letzte Bedingungen ſich weit hinaus in mein vergangenes Seelenleben erſtrecken: inſofern iſt meine gegenwärtige Handlung durchgängig beſtimmt und vollkommen motivirt. Iſt ſie deßhalb nothwendig, nämlich ſo nothwendig, daß ihr Gegentheil unmöglich iſt, daß ich in dieſem Augenblicke ſchlechterdings nichts anderes thun kann, als gerade dieſe Zeilen ſchreiben? Man braucht die Frage nur zu ſtellen, um ſie zu verneinen. Denn bei der unendlichen Fülle von Neigungen und Beſtrebungen, welche die menſchliche Seele in ſich ſchließt, wäre es eben ſo gut denkbar, daß in dieſem Moment eine andere Neigung überwiegt, daß mich eine andere Willensabſicht zu einer andern Handlung beſtimmt. Und die letzte aller Bedingungen, woraus unſere Neigungen folgen, liegt in der urſprünglichen Dispoſition der Seele, in der ihr eingebornen Anlage, in der Exiſtenz unſrer Individualität. Iſt dieſe Exiſtenz nothwendig im metaphyſiſchen Sinne? Eben ſo nothwendig, als eine geometriſche Wahrheit? Iſt ſie etwa abſolut? Wie ſie das letztere nicht iſt, ſo iſt ihre Nothwendigkeit eine relative, bedingte, hypothetiſche, d. i. eine ſolche Nothwendigkeit, die nicht unter allen, ſondern nur unter gewiſſen Umſtänden ſtattfindet. Und eben dieſe bedingte Nothwendigkeit, die von unſerm Daſein überhaupt gilt, erſtreckt ſich auch auf alle Willensäußerungen deſſelben. Wie man bei der Freiheit genau unterſcheiden muß zwiſchen der Selbſtbeſtimmung und Willkür, ſo muß man bei der Nothwendigkeit genau unterſcheiden zwiſchen der abſoluten und relativen, zwiſchen der metaphyſiſchen (geometriſchen) und der natürlichen (phyſikaliſchen) Nothwendigkeit. Die Freiheit des

menſchlichen Willens beſteht in der Unabhängigkeit und Selbſtbeſtimmung*), nicht in der Willkür. Die Nothwendigkeit in den Neigungen und Handlungen des menſchlichen Willens iſt pſychologiſch, nicht metaphyſiſch. Auf die Pſychologie des Menſchen gründet Leibniz Aeſthetik, Logik, Moral.

II.

Prädeterminismus.

1. Die innere Vorherbeſtimmung.

Unſere urſprüngliche Seeleneigenthümlichkeit, die Anlage unſerer Individualität macht den letzten Grund der Neigungen, Willensentſchlüſſe und Handlungen. Sie waren in uns angelegt, bevor ſie von uns ergriffen und ausgeführt wurden. Sie waren Seelenbeſtimmungen, ehe ſie Willensbeſtimmungen wurden. Alle unſere Handlungen ſind in dieſem Sinne vorherbeſtimmt oder prädeterminirt. Sie ſind vorherbeſtimmt nicht im theologiſchen, ſondern im pſychologiſchen Verſtande, d. h. nicht (unmittelbar) durch den Willen Gottes, ſondern durch die Natur der menſchlichen Seele. Was Leibniz gewöhnlich Präformation nennt, genau daſſelbe heißt in Rückſicht des Willens Prädetermination. Der präformirte Wille iſt der prädeterminirte. Wie die Form des Körpers und die Form der Erkenntniß, mit einem Worte die geſammte Individualität, präformirt iſt in der Seelenanlage, in den angebornen Vorſtellungen und Ideen, ſo iſt hier auch die moraliſche Individualität oder der Wille präformirt. Die Anlage oder Natur jeder menſchlichen Seele macht die Grundlage jedes Charakters. Der Charakter verhält ſich zur Pſyche des Men-

*) Nous sommes dans une parfaite indépendance à l'egard de l'influence de toutes les autres créatures. Syst. nouv. Nr. 16. Op. phil. pg. 128.

ſchen, wie die Frucht zum Kern, und es läßt ſich im leibnizi-ſchen Verſtande auf den Charakter jenes Wort anwenden, das Schiller ſeinem fataliſtiſchen Helden in den Mund legt:

Des Menſchen Thaten und Gedanken, wißt,
Sind nicht wie Meeres blind bewegte Wellen.
Die innre Welt, ſein Mikrokosmus iſt
Der tiefe Schacht, aus dem ſie ewig quellen.
Sie ſind nothwendig, wie des Baumes Frucht,
Sie kann der Zufall gaukelnd nicht verwandeln;
Hab' ich des Menſchen Kern erſt unterſucht,
So weiß ich auch ſein Wollen und ſein Handeln.

Wir haben früher ſchon darauf aufmerkſam gemacht, daß nach den Begriffen der leibnizi-ſchen Philoſophie die Bildung des Charakters niemals das Maß der jedesmaligen Individualität überſteigt, daß der Charakter nichts anderes iſt, als der deutliche Willensausdruck der Individualität. Der Wille kann ſo wenig als der Verſtand die feſte Naturgrenze des Individuums durch-brechen. Die Thatkraft des Menſchen reicht ſo weit als ſeine Macht, und alle Macht, die wir beſitzen, iſt erſchöpft in der ur-ſprünglichen Anlage unſerer Seele. Das iſt der unzerſtörbare Grund, worauf jeder Charakter ruht: die urſprüngliche Natur-macht im Individuum, die uns unwillkürlich beherrſcht und in großen, gewaltigen Individuen mit dämoniſcher Stärke hervor-tritt. Denn das Dämoniſche, wo es erſcheint, beſteht in einer unwiderſtehlichen, dunkeln Gewalt, die fortreißend wirkt. In-dem Leibniz in den kleinen Vorſtellungen, wie er ſie nennt, das unwillkürliche, elementare Seelenleben begreift, ſo erleuchtet ſich von hier aus jener naturmächtige Factor im Willen und Charakter des Menſchen, jenes dämoniſche Element in den gewal-tigen Charakteren. Wie der Begriff der Erkenntniß, ebenſo weiſt der Begriff des Charakters, wenn wir denſelben analyſiren,

auf die Elemente des Geiſtes zurück, auf die angebornen Ideen, auf die kleinen Vorſtellungen. Charakter iſt die beſtändige Willensrichtung d. i. Wille und Neigung im Zuſtande der Gewohnheit; Gewohnheit iſt die zur unwillkürlichen oder kleinen Vorſtellung gewordene Handlung. Das ſcheinbar Irrationale (rein Individuelle), welches in jedem feſt ausgeprägten Charakter enthalten iſt, der typiſche Ausdruck, die habituellen Neigungen, mit einem Worte die ganze reflexionsloſe Naturſeite des Charakters kann allein aus der Wirkſamkeit jener kleinen Elementarfactoren der Seele erklärt werden.

2. Kein Fatalismus.

Bei dieſem entſchiedenen Prädeterminismus könnte die leibnizische Moral leicht fataliſtiſch erſcheinen. Bekanntlich wollte Jacobi dieſen gegen Spinoza's Lehre gerichteten Vorwurf auch auf die Philoſophie von Leibniz und Wolf übertragen. Indeſſen iſt der Determinismus nicht in allen Fällen Fatalismus. Er iſt es dann, wenn der menſchliche Wille beſtimmt ſein ſoll durch eine blinde, auswärtige Macht; er iſt es nicht, wenn der Wille beſtimmt wird durch ſein eigenes, inneres Naturgeſetz. So wenig ein Fatum den Baum beſtimmt, dieſe und keine andern Früchte zu tragen, ſo wenig fataliſtiſch iſt der Proceß der menſchlichen Seele, die bei einer ſolchen Dispoſition ſolche Richtungen ergreift und ſolche Handlungen ausführt. Soll die Nothwendigkeit in der Verkettung der menſchlichen Neigungen und Thaten Schickſal heißen, ſo ſind die Sterne dieſes Schickſals nur in des Menſchen eigener Seele zu ſuchen, und damit hört das Schickſal auf, Fatum zu ſein: es wird zur innern Lebensmacht, die ſich als des Menſchen eigener Genius kund giebt. „Nach dem Geſetz, wonach Du angetreten," heißt es in Göthe's orphiſchem Urworte,

„ſo mußt Du ſein, Dir kannſt Du nicht entfliehen, ſo ſagten ſchon Sibyllen, ſo Propheten, und kein Geſetz und keine Macht zerſtückelt geprägte Form, die lebend ſich entwickelt.“ Sie ſind beide keine Fataliſten, Leibniz ſo wenig als Spinoza; ja genau genommen iſt es Leibniz noch weniger, denn während bei jenem die im menſchlichen Willen regierende Nothwendigkeit dem mechaniſchen Geſetze der All-Natur folgt, ſo gehorcht ſie bei dem andern ausſchließlich der mikrokosmiſchen Verfaſſung des Individuums. Und je individueller, eigenthümlicher, unabhängiger von Außen die Motive unſerer Handlungen ſind, um ſo mehr ſind ſie ſpontan, um ſo weniger ſind ſie fataliſtiſch *).

III.

Die Entſtehung des moraliſchen Willens.

1. Angeborne Inſtincte und Maximen.

Geſetzt nun, daß der menſchliche Wille durchgängig prädeterminirt iſt (nicht von Außen, weder durch ein Verhängniß, noch durch einen göttlichen Willen, ſondern allein durch ſeine eigene Individualität), ſo entſteht die Frage: wie verträgt ſich mit jenem an die Neigung gebundenen Willen die moraliſche Freiheit, wie verwandelt ſich das vorherbeſtimmende Naturgeſetz des Willens in das Sittengeſetz? Damit rücken wir in das eigentliche Problem der leibniziſchen Ethik. Es handelt ſich um die Entſtehung des Sittengeſetzes aus dem Naturgeſetze, um die Entſtehung des moraliſchen Willens aus dem natürlichen. Unter dem ſittlichen Geſetze verſtehen wir dasjenige, welches alle Menſchen auf gleiche Weiſe beſtimmt und auf ein gemeinſames Ziel

*) Ueber das Verhältniß zwiſchen Vorherbeſtimmung und Freiheit ſiehe unten Cap. XVII. Nr. IV. 7.

hinweiſt, während ſich das natürliche Willensgeſetz in jedem einzelnen nach dem Maße der Individualität richtet. Der moraliſche Wille iſt in allen derſelbe, der natürliche in allen verſchieden; jener iſt generell, dieſer individuell. Wie kann aus dem natürlichen Willen der moraliſche werden? Wille iſt immer Neigung. Alſo iſt der moraliſche Wille die generelle Neigung d. i. eine ſolche, worin alle Individuen übereinſtimmen, die alſo das menſchliche Sittengeſetz in ſich ſchließt. Aber die Neigung iſt allemal Inſtinct und weiſt zurück auf die dunklen, bewußtloſen, kleinen Vorſtellungen als auf ihre Elemente. Mithin iſt in dem menſchlichen Willen nur dann eine moraliſche Form oder eine generelle Neigung möglich, wenn in der menſchlichen Seele ein Gattungsinſtinct (instinct général) ſtattfindet, der auf einer unwillkürlichen Gemüthsrichtung, auf einer angebornen Vorſtellung beruht. Was in theoretiſcher Hinſicht die angebornen Ideen, das ſind in praktiſcher die Inſtincte. Was für die wiſſenſchaftliche Erkenntniß die Axiome, ebendaſſelbe ſind für den moraliſchen Willen die generellen Inſtincte. Wie alle unſere Erkenntnißurtheile von jenen Axiomen abhängen und allein durch ſie ermöglicht werden, ſo muß man aus elementaren Gemüthsrichtungen, die ſchlechthin generell ſind, die moraliſchen Willensbeſtimmungen erklären. Die Grundſätze des Willens mögen praktiſche Wahrheiten oder Maximen genannt werden. Die Maximen entſtehen durch die Erkenntniß der Inſtincte, denn als Grundſätze ſind ſie Urtheile, welche der Verſtand fällt; daher müſſen dieſem die Inſtincte bewußt ſein, damit er ſie in Urtheile oder Maximen verwandeln kann. Der Wille ſelbſt gründet ſich auf Inſtincte, die Maximen oder die Grundſätze des Willens gründen ſich auf das Bewußtſein der Inſtincte. Und ſo löſt ſich die Frage, ob der menſchlichen Seele auch praktiſche Grundſätze

eingeboren ſind*)? Sie ſind uns eingeboren als Inſtincte, aber nicht als Maximen, oder da jeder Inſtinct nothwendig mit einer Vorſtellung verknüpft iſt, ſo können wir ſagen: die Maximen ſind uns eingeboren als dunkle (nicht als bewußte) Vorſtellungen. „Es giebt in uns," behauptet Leibniz gegen Locke, „inſtinctive Wahrheiten (vérités d'instinct), und unſere Empfindungsweiſe ſtimmt damit überein, ohne daß ſie uns bewieſen ſind; aber ſie werden bewieſen, ſobald die Vernunft den Inſtinct rechtfertigt. Ebenſo befolgen wir die Geſetze der Schlußfolgerung nach einer dunkeln Erkenntniß, gleichſam aus Inſtinct, aber die Logiker beweiſen uns deren Vernünftigkeit, wie uns die Mathematiker die Geſetze der Bewegung darthun, die wir im Gehen und Springen bewußtlos befolgen**)."

2. Das moraliſche Naturell.

Der moraliſche Wille handelt nach Maximen, der natürliche nach Inſtincten. Aus dem natürlichen Willen wird der moraliſche, indem ſich der Inſtinct zur Maxime entwickelt, und dies iſt nur unter der einen Vorausſetzung möglich, daß es Inſtincte giebt, welche dunkle Maxime ſind, daß der menſchlichen Seele Neigungen und Gemüthsrichtungen urſprünglich inwohnen, in der von Natur alle Menſchen übereinſtimmen. Dieſe Inſtincte bilden in unſerer Seele das moraliſche Naturell, und dieſe natürliche Anlage enthält die erſte Bedingung des moraliſchen Willens. Auf die ungeſchriebenen Geſetze des Herzens, welche Leibniz ſchlechtweg „le naturel" nennt, gründet ſich ſeine Ethik. Daraus erklärt ſich die natürliche Moral und die natürliche Religion als eine allen Menſchen gemeinſame Geiſtesrichtung.

*) Nouv. ess. Liv. I. chap. 2. Op. phil. pg. 213—219.
**) Ebendaſelbſt. pg. 214.

die ſich nach den verſchiedenen Bildungsſtufen der Individuen und Völker hier deutlicher, dort weniger deutlich entwickelt findet. Dieſes moraliſche Naturell iſt die dem Menſchengeſchlechte gemeinſame Quelle der Humanität und der letzte Grund aller poſitiven, bürgerlichen und religiöſen Geſetzgebung. „Darin," ſagt Leibniz, „ſtimmen die Orientalen mit den Griechen und Römern, die Bibel mit dem Koran überein; ſelbſt in den Wilden Amerikas findet ſich ein natürliches Gerechtigkeitsgefühl, die Thiere ſogar haben ein Analogon der moraliſchen Inſtincte, denn ſie lieben ihre Jungen, der Tiger verſchont Seinesgleichen, und treffend ſagt ſchon ein römiſcher Rechtsgelehrter: es iſt Unrecht, daß ein Menſch dem andern nachſtellt, denn die Natur hat unter allen Menſchen eine Verwandtſchaft geſtiftet*)." So ſind vermöge des moraliſchen Naturells Menſchenliebe und Gottesverehrung, Philanthropie und Religion, der menſchlichen Seele als urſprüngliche Antriebe eingeboren.

Der Wille handelt moraliſch, wenn er durch Maximen beſtimmt wird, deren letzte Gründe die moraliſchen oder generellen Inſtincte ſind. Nun folgt der Wille immer der überwiegenden Neigung. Alſo muß gezeigt werden, um das moraliſche Handeln zu erklären, daß jene moraliſchen Inſtincte ſchließlich die überwiegenden Neigungen, daß die Maximen die ſtärkſten Willensdeterminationen ſind. Darin beſteht die genaue Löſung jener Grundfrage der leibniziſchen Sittenlehre, wie aus dem natürlichen Willen der moraliſche hervorgehe? Das bloße Daſein des moraliſchen Naturells begründet nur die moraliſchen Triebfedern; das entſchiedene Uebergewicht jenes Naturells erklärt das moraliſche Handeln.

*) Nouv. ess. Liv. I. chap. 1. Op. phil. pg. 215. — Quia inter omnes homines natura cognationem constituit, inde hominem homini insidiari nefas est.

3. Das praktiſche Gefühl oder die Unruhe.

Wie unſere Seele fortwährend erfüllt iſt von unendlich vielen Vorſtellungen, die ſich in perſpectiviſcher Weiſe abſtufen, von denen die einen deutlicher, die andern weniger deutlich hervortreten, die meiſten völlig dunkel ſind; ſo iſt auch der menſchliche Wille immer eingenommen von unendlich vielen Beſtrebungen, die ihn mit größerer oder geringerer Gewalt treiben. Das empfundene Streben iſt Inſtinct oder Trieb. Der deutlichere (intenſivere) Trieb iſt Neigung; unter den Neigungen iſt immer eine die ſtärkſte, die überwiegende, die darum ſchließlich die Willensrichtung ſelbſt determinirt. Der Zuſtand, welcher der beſtimmten Willensrichtung vorangeht, bildet das noch unbeſtimmte Ergebniß aller jener kleinen zuſammenwirkenden Neigungen. Dieſe Neigungen ſind, wie die Vorſtellungen, an Stärke verſchieden. Darum kann das Reſultat ihres Zuſammenwirkens niemals die Ruhe oder das Gleichgewicht (indifferentia aequilibrii) ſein. Der Wille ſteht nie ſtill, er iſt immer bewegt, immer unruhig. Eine unbeſtimmt treibende Unruhe (inquiétude poussante) bildet daher den Zuſtand des noch unentſchiedenen, dunkeln Willens; dieſe prickelnde Unruhe, wie Leibniz fein und vortrefflich bemerkt, iſt gleichſam die praktiſche Dispoſition der Seele, woraus alle unſere Willensſchlüſſe und Handlungen hervorgehen. Wie in dem Gefühle der Harmonie die äſthetiſche Grundſtimmung, ſo beſteht in dem unruhig bewegten Gefühl, in dieſer vorwärtsdrängenden, zum Handeln aufgelegten Dispoſition die praktiſche Grundſtimmung der menſchlichen Seele. Dieſe Unruhe, die zur Leidenſchaft wird, ſobald ſie ſich determinirt, iſt die Mutter aller unſerer Handlungen. Sie iſt das Gefühl aller ungelöſten und noch zu löſenden Probleme des Lebens, der peinliche Thatendurſt, der

uns beunruhigt und allein durch wirkliches Handeln gestillt wird.

4. Die überwiegende Neigung und die Wahl.

Aus diesem Zustande der Unruhe nun befreit uns stets die überwiegende, stärkste Neigung, die wir unter allen Umständen ergreifen. Wenn man die Gesetze der Mechanik auf die Willensbestimmungen anwenden darf, so bildet die Willensrichtung, die mit der überwiegenden Neigung zusammenfällt, gleichsam die Diagonale, die aus den vielen zusammenwirkenden Neigungen hervorgeht. „Eine Menge von Vorstellungen und Neigungen bewirken zusammengenommen die endliche Willensentschließung (la volition parfaite), die das Product jener zusammenwirkenden Factoren ausmacht*)." Indessen will der Geist nicht nach so mechanischen Begriffen beurtheilt werden. Es ist der Wille, der unter vielen Neigungen die überwiegende vorzieht. Dieses Vorziehen nennt Leibniz wählen. Der Wille wählt, aber nicht unbedingt, sondern allemal bestimmt durch die Antriebe und die damit verknüpften Vorstellungen; er wählt stets den stärksten Antrieb. „Die Wahl folgt immer der größten Neigung." „Der Verstand kann den Willen nach dem Uebergewichte der Vorstellungen und Gründe bestimmen, aber diese Bestimmung, selbst wenn sie sicher und unfehlbar ist, determinirt den Willen stets so, daß sie ihn geneigt macht, ohne ihn zu nöthigen**)." So ist bei

*) Plusieurs perceptions et inclinations concourent à la volition parfaite, qui est le résultat de leur conflit. Nouv. ess. Liv. II. chap. 21. Op. phil. pg. 260.

**) Le choix suit la plus grande inclination. Lettre à Mr. Coste. pg. 448. Nouv. ess. Liv. II. chap. 21. Op. phil. pg. 252.

Leibniz die Wahlfreiheit ſtets bedingt durch die herrſchende Neigung, und die Wahl beſteht hier eigentlich nur in der zwangloſen Determination. Der Wille wählt, nicht weil er frei iſt im Sinne der Willkür, ſondern weil er nicht genöthigt wird im Sinne des Zwanges.

Welches iſt nun die ſtets überwiegende Neigung? Und inwiefern ſtimmt dieſelbe mit dem moraliſchen Naturell überein? Die Neigung als ſolche iſt ein beſtimmtes Streben nach Etwas, das entweder auf poſitive oder negative Weiſe erſtrebt wird. Das poſitive Streben nennen wir Verlangen (désir), das negative Abſcheu (crainte, fuite). Jenes iſt Zuneigung, dieſes Abneigung. Die Zuneigung begehrt, ſie will etwas haben; die Abneigung flieht, ſie will etwas vermeiden. Wenn es nun keine gleichgültige Neigung giebt, ſo ſind alle Neigungen, welche den Willen treiben, entweder poſitiv oder negativ, und der Wille iſt alſo immer das eine begehrend, das andere fliehend. Nun iſt das Object des Verlangens ſtets die angenehme Vorſtellung, die das Individuum in den Zuſtand des Vergnügens und der Freude verſetzt; während wir uns unwillkürlich von dem abwenden, das wir als widerwärtig empfinden. Wir begehren die Freude und fliehen den Schmerz; wir wollen die Freude lieber als den Schmerz; unter allen Umſtänden neigt ſich der natürliche Trieb mehr nach dem Angenehmen als nach deſſen Gegentheil, und ſo ſind unter den entgegengeſetzten Neigungen die poſitiven ſtets die überwiegenden, die wir vorziehen oder wählen. Die angenehme Vorſtellung überwiegt die unangenehme, der höhere Grad des Angenehmen überwiegt den niedern. Mithin iſt unter allen Neigungen diejenige die größte, die angezogen wird von der Vorſtellung der höchſten Freude. Die höchſte Freude iſt über den Wechſel erhaben. Dieſe beharrliche Freude iſt Glückſeligkeit.

5. Das Streben nach Glückſeligkeit.

Wie wir unter allen Umſtänden die Freude lieber haben als den Schmerz, ſo wollen wir das Glück, die dauernde Freude, lieber als die vergängliche. Wir wollen glücklich ſein. Das Streben nach Glückſeligkeit bildet darum den höchſten Trieb und die Grundrichtung der menſchlichen Natur. Nach Glückſeligkeit ſtreben deutlicher oder verworrener alle unſere Neigungen, und wie wir ſtets die ſtärkſte Neigung der ſchwächern vorziehen, ſo wählen wir ſtets, was unſere Glückſeligkeit bewirkt, vermehrt, befördert. Das Syſtem der natürlichen Sittenlehre iſt daher ſeinem Grundzuge nach eudämoniſtiſch bei Leibniz und bei allen folgenden Moraliſten der Aufklärung. Und darin beweiſt ſich auf das Klarſte, wie in dem Zeitalter der Aufklärung der Menſch als Individuum das eigentliche Problem der Sittenlehre ausmacht. Denn die Glückſeligkeit iſt der höchſte individuelle Zuſtand: darum gilt jenem Zeitalter dieſer Zuſtand als der höchſte überhaupt, als das letzte Ziel alles menſchlichen Strebens. Iſt nun der Eudämonismus die Richtſchnur der natürlichen Moral, ſo entſteht die Frage, wie ſich auf dieſem Wege ein Princip entdecken läßt, welches im Stande iſt, das menſchliche Leben ſittlich zu veredeln? Es muß in dem natürlichen Streben nach Glückſeligkeit eine Bürgſchaft enthalten ſein gegen den Eigennutz und die Sophiſtik der ſelbſtſüchtigen Begierde.

Was uns Vergnügen macht, nennen wir gut; was uns Schmerz verurſacht, böſe. „Das iſt ein Gut," ſagt Leibniz, „was zu unſerer Freude dient oder beiträgt; das Gegentheil davon iſt ein Uebel*)." Was die Freude dauernd macht oder die Glück-

*) Le bien est ce qui sert ou contribue au plaisir, comme

ſeligkeit bewirkt, iſt mithin das höchſte Gut. In dieſem Verſtande erſcheinen Gut und Böſe offenbar noch als ſelbſtſüchtige Vorſtellungen, die ebenſo beweglich ſind, als das Individuum mit ſeinen Neigungen; die ſo beſtimmten Begriffe des Guten und Böſen unterliegen den Intereſſen des Eigennutzes und können darum unmöglich zur Richtſchnur des ſittlichen Handelns dienen. Es müßte ſich denn zeigen laſſen, daß die Vorſtellungen des Guten und Böſen ſo lange unklar und verworren ſind, als ſie ſelbſtſüchtig bleiben, und daß ſie aufhören ſelbſtſüchtig zu ſein, wenn ſie zur deutlichen Erkenntniß aufgeklärt werden. Es müßte ſich zeigen laſſen, daß dieſe Aufklärung nöthig iſt um unſeres Glückes, um unſerer Freude willen; daß wir ohne die deutliche Vorſtellung des Guten unmöglich glücklich und dauernd froh ſein können.

6. Das Streben nach Thätigkeit (Erkenntniß).

Nun zeigt die einfache Betrachtung der menſchlichen Seele, daß die klaren Vorſtellungen, das entwickelte Denken, mit einem Worte die Aufklärung des Geiſtes ſchlechterdings nöthig iſt zu einem wahrhaft glücklichen und freudigen Lebenszuſtande. Wie die Seele unwillkürlich das Glück ſucht, ſo ſucht die Begierde nach Glückſeligkeit unwillkürlich die klaren und deutlichen Vorſtellungen. Was nämlich iſt die Freude anders, als das Gefühl des harmoniſchen und erhöhten Daſeins? Was iſt der Schmerz anders, als das Gefühl des verſtimmten und gedrückten? In der Freude empfinden wir unſere Kraft und Vollkommenheit; im Schmerz unſere Schranke und unſern Mangel. Dort fühlen wir, was wir vermögen; hier, was wir nicht vermögen. Da-

le mal ce qui contribue à la douleur. Nouv. ess. Liv. II. chap. 21. Op. phil. pg. 261.

rum erklärt Leibniz ähnlich, wie Spinoza: „die Freude ist ein Gefühl der Vollkommenheit, und der Schmerz ein Gefühl der Unvollkommenheit*)." In der Freude äußert und bethätigt sich unsere Kraft, die im Schmerz eingeschränkt und gehemmt wird. Freude ist Kraftgenuß. Die Freude begehren, heißt daher so viel, als seine Kraft genießen, äußern, bethätigen wollen, denn „die Thätigkeit ist die Ausübung der Vollkommenheit." Wir streben unwillkürlich nach dem höchsten Grade der Freude, d. h. wir suchen unwillkürlich den höchsten Grad unserer Kraftäußerung. Unsere Kraft ist aber vorstellender Natur, darum ist ihr höchster Grad oder ihre Vollkommenheit die klare und deutliche Vorstellung, die entwickelte Denkkraft. Mit jeder Entwicklungsstufe, mit jeder höhern Steigerung der vorstellenden Kraft genießen wir mehr die Kraftfülle unseres Daseins, nähern wir uns mehr dem Zustande der Freude und des Glückes. „Die Thätigkeit," sagt Leibniz, „besteht darin, daß die vorstellende Kraft der Substanzen sich entwickelt und deutlicher wird, während das Leiden darin besteht, daß sich jene Kraft verwirrt und verdunkelt. In allen Wesen darum, die der freudigen und schmerzlichen Empfindung fähig sind, ist jede Thätigkeit ein Schritt zur Freude, jedes Leiden ein Schritt zum Schmerze**)."

---

*) — le plaisir est un sentiment de perfection, et la douleur un sentiment d'imperfection. Nouv. ess. Liv. II. chap. 21. Op. phil. pg. 261.

**) — il n'y a de l'action que lorsque leur perception se développe et devient plus distincte, comme il n'y a de passion que lorsqu'elle devient plus confuse, en sorte que dans les substances capables de plaisir et de douleur toute action est un acheminement au plaisir et toute passion un acheminement à la douleur. Nouv. ess. Liv. II. chap. 21. Op. phil. pg. 269.

7. Der vernunftgemäße Wille oder die Freiheit.

Jetzt können wir sagen: der höchste Trieb der menschlichen Seele geht auf die Entwicklung der Kraft, auf das klare und deutliche Denken. Bezeichnen wir das letztere mit dem Worte Vernunft, so ist die Vernunft in uns unter allen Neigungen die stärkste und überwiegende, welche der Wille darum vorziehen oder wählen, wodurch er sich schließlich bestimmen lassen muß. Der Instinct selbst leitet den Willen dahin, mit der Vernunft übereinzustimmen. Und in diesem der Vernunft conformen Willen besteht das wahre Wesen der menschlichen Freiheit.

Wahrhaft frei ist nicht der unbestimmte, sondern der durch Vernunftgründe bestimmte Wille. Nicht in der Willkür, die alles Beliebige wählen kann, besteht das freie Wahlvermögen, sondern darin, daß aus vernünftiger Einsicht das Bessere gewählt wird. Vortrefflich sagt in dieser Beziehung Leibniz gegen Bayle, der mit dem Wesen der Monade den freien Willen für unvereinbar erklärt hatte: „man ist um so vollkommener, je mehr man zum Guten determinirt ist, und man ist zugleich um so freier*)." Und in den neuen Versuchen findet sich folgende Stelle, die durchdrungen ist von dem Geiste ächter Aufklärung: „durch die Vernunft zum Besten bestimmt werden, das ist der höchste Grad der Freiheit. Würde etwa jemand deshalb lieber ein Schwachkopf sein wollen, weil der Schwachkopf weniger durch Vernunftgründe bestimmt wird, als der Mann von Verstand? Wenn die Freiheit darin besteht, das Joch der Vernunft zu brechen, so werden freilich die Narren und Einfaltspinsel einzig und allein die Freien

*) Plus on est parfait, plus on est determiné au bien, et aussi plus libre en même tems. Lettre à Mr. Bayle. Op. phil. pg. 181.

ſein, aber ich glaube nicht, daß aus Liebe zu einer ſolchen Freiheit jemand ein Narr ſein möchte, außer wer es ſchon iſt. Es giebt heutzutage Leute, die es für das Zeichen eines Schöngeiſtes halten, gegen die Vernunft zu declamiren und ſie wie einen Pedanten zu behandeln. In der That, wenn dieſe Vernunftſpötter in allem Ernſte redeten, ſo wäre dies eine ganz neue Ueberſpannung, von der die frühern Zeitalter nichts wußten. Gegen die Vernunft reden, das heißt gegen die Wahrheit reden, denn die Vernunft iſt ein Zuſammenhang von Wahrheiten. Das heißt gegen ſich ſelbſt, gegen das eigene Beſte reden, da es ſich ja bei der Vernunft weſentlich darum handelt, ſie zu erkennen und zu befolgen *)."

Die einzige Bedingung mithin, unter der die menſchliche Glückſeligkeit möglich iſt, liegt in der Aufklärung des Geiſtes, die wir unwillkürlich erſtreben, denn ſie wirkt nicht als vorgeſchriebene Pflicht, ſondern als die mächtigſte unſerer Neigungen. Das klare und deutliche Denken bildet den Hauptfactor der Moral, wodurch allgemeinverbindliche Sittengeſetze gegeben und demgemäß das moraliſche Handeln im ſtrengen Sinne des Wortes ermöglicht wird. Was uns glücklich macht, nannten wir gut, und deſſen Gegentheil böſe. So lange Gut und Böſe unklare Vorſtellungen ſind, bezwecken ſie nur das Glück dieſes Individuums, ſind ſie vereinzelte und ſelbſtſüchtige Vorſtellungen, die der ſinnlichen Begierde ſchmeicheln und nach dem ſophiſtiſchen Grundſatze handeln, daß der Menſch, als dieſes einzelne nur auf ſich ſelbſt bedachte Individuum, das Maß der Dinge bilde. Das Gute als ein Mittel der menſchlichen Glückſeligkeit iſt unter allen Umſtänden gleich dem Nützlichen. In dieſer Bedeutung gilt es bei

*) Nouv. ess. Liv. II. chap. 21. Op. phil. pg. 263.

Leibniz und in der Aufklärung überhaupt. Aber in der verworrenen und selbstsüchtigen Vorstellung des Guten ist nützlich, was dem Eigennutze dient. Das eigennützige Handeln ist niemals moralisch; es ist auch nicht das richtige Mittel zur menschlichen Glückseligkeit, denn durch den Eigennutz des einen Individuums wird offenbar das andere beeinträchtigt, also die menschliche Glückseligkeit gestört.

Wie nun der mächtigste Trieb unserer Seele den Willen zum Denken geneigt und also der Vernunft gemäß macht, so führt diese Aufklärung nothwendig zum moralischen Handeln, denn sie erhellt das dunkle Ich und befreit uns darum aus dem verworrenen Zustande des Egoismus. Der Egoismus ist unklar, weil er uns das Gute selbstsüchtig, also auf Kosten Anderer erstreben läßt und mithin Vorstellungen enthält, die uns in ein falsches Verhältniß zu den andern Individuen setzen. Wenn man das eigene Glück nicht richtig zu unterscheiden und zu begrenzen weiß, so ist offenbar die Vorstellung davon eine verworrene, und darin eben besteht der Egoismus. Die Aufklärung verdeutlicht den Begriff des Guten, und dadurch eben zerstört sie die Grundlage des Egoismus. Die deutliche Vorstellung des Guten will, was Allen nützlich ist; sie will den allgemeinen Nutzen, die allgemeine Glückseligkeit. Das wahrhaft Gute ist das Gemeinnützliche, und dessen Gegentheil das Gemeinschädliche. Wir handeln moralisch, wenn wir das Gute in diesem Sinne bethätigen, die eigene Glückseligkeit durch die fremde befördern und die fremde, als ob sie die eigene wäre, erstreben. So gewiß Niemand glücklich sein kann, wenn die Andern unglücklich sind, so gewiß ist die Glückseligkeit jedes Individuums nur in der Glückseligkeit Aller möglich, nur in dieser fest begründet. Wer sein eigenes Glück ohne das fremde oder gar auf dessen Kosten zu er-

reichen wähnt, handelt in dem Zuſtande der Geiſtestrübung und wird ohne Zweifel mit dem eigenen Unglück enden. Das Streben nach wirklicher Glückſeligkeit hat zu ſeinem Beweggrunde jenen in der menſchlichen Gattungsanlage gegründeten Inſtinct, den wir das moraliſche Naturell genannt haben. Die Entwicklung dieſes Naturells, die Erleuchtung deſſelben durch das Bewußtſein bildet den moraliſchen Willen. Das fremde Glück mit zu dem eigenen rechnen; ſich an dem fremden Glücke erfreuen, als ob es das eigene wäre: das iſt Liebe nach Leibniz' ſchöner Erklärung*). So erfüllt und bewährt ſich in der Menſchenliebe die ächte moraliſche Geſinnung.

8. Die Menſchenliebe oder die ſittliche Harmonie.

In dieſer Beſtimmung der ſittlichen Denkweiſe unterſcheidet ſich Leibniz ebenſo charakteriſtiſch von Spinoza, als er in der Faſſung der ethiſchen Grundfrage und in der Art der Auflöſung mit ihm übereinſtimmt. Denn es iſt bei beiden die Theorie, das klare und deutliche Denken, welches den moraliſchen Willen bedingt; es iſt bei beiden die Uebereinſtimmung des Willens mit dem Verſtande und näher die Abhängigkeit des Willens von dem Verſtande, welche die menſchlichen Geſinnungen und Handlungen ausmacht; es iſt endlich bei beiden die Uebereinſtimmung des Willens mit der wahren Erkenntniß, worin die Freiheit beſteht, worin die Freude beharrt und jener menſchliche Urtrieb nach Glückſeligkeit ſein dauerndes Ziel erreicht. Nach den Begriffen beider iſt die Freiheit unſere Befreiung von der Selbſtſucht, alſo Hingebung und Liebe. Allein Spinoza opfert mit der Selbſtſucht auch das Selbſt, während

*) Amare autem sive diligere est felicitate alterius delectari, vel quod eodem redit, felicitatem alienam asciscere in suam. De notionibus juris et justitiae. Op. phil. pg. 118.

es Leibniz ohne dieſelbe erhalten möchte; jener vernichtet den Egoismus, während ihn der Andere auf ſein richtiges Maß zurückführt. Auf der Höhe des moraliſchen Willens verſchwindet bei Spinoza alles menſchliche Glück aus unſern Augen, das eigene wie das fremde, während es bei Leibniz hier erſt wahrhaft erblickt, wahrhaft begründet wird. Spinoza's Moral ſtimmt uns gleichgültig gegen die menſchliche Glückſeligkeit, die leibnizi-ſche liebevoll. Spinoza's Philoſophie hat kein Herz für den Menſchen, nicht weil ſie menſchenfeindlich, ſondern weil ſie gefühllos iſt; weil dieſem geometriſchen Verſtande, der die menſchlichen Handlungen betrachtet, als ob es ſich um Linien, Flächen, Körper handelte, die Liebe zum Einzelnen als eine Unklarheit des Geiſtes erſcheinen muß. Darum gilt hier als die vollkommen ſittliche Geſinnung nicht die Menſchenliebe, ſondern die Liebe zu Gott, welche gleich iſt der Liebe Gottes zu ſich ſelbſt: nicht die Philanthropie, ſondern der „amor Dei intellectualis". Wahrhafte Menſchenliebe iſt bei Spinoza im Grunde eben ſo unmöglich, als ſie bei Leibniz nothwendig iſt. Denn dort ſind die Menſchen von Natur Feinde, hier ſind ſie Verwandte; dort entzweit, hier verbrüdert das Naturgeſetz ſelbſt die Menſchheit. Darum iſt bei Leibniz die Philanthropie ein naturgemäßes Gefühl, das als ungeſchriebenes Geſetz dem Herzen jedes Individuums eingeboren iſt: ſie bildet den entwickelten, klar gewordenen Gattungsinſtinct und iſt in Wahrheit nichts Anderes, als das moraliſche Bewußtſein unſerer natürlichen Harmonie.

So entwickelt ſich der menſchliche Wille durch die ihm eingebornen Inſtincte zur Bethätigung der Weltharmonie, wie ſich der menſchliche Verſtand durch die angebornen Ideen zu deren Erkenntniß erhoben hatte. Dem Axiome der Identität

entſpricht die Maxime: ſtimme mit dir ſelbſt überein; verwirkliche die Harmonie deines Weſens; wolle glücklich ſein! Dem Axiome der Cauſalität entſpricht die Maxime: ſtimme mit den Andern überein; verwirkliche, ſo viel du vermagſt, die Harmonie der Menſchheit; wolle, daß auch die Andern glücklich ſeien! Das Axiom der Harmonie (die Vereinigung der beiden andern) erklärt: jedes Weſen muß mit ſich ſelbſt und mit allen übrigen Weſen übereinſtimmen. Ihm entſpricht die Maxime der Philanthropie: wolle und bethätige dein Glück im Glücke der Menſchheit; bedenke das Ganze, indem du für dich ſelbſt handelſt! In dieſer Uebereinſtimmung mit ſich ſelbſt, mit der Menſchheit, mit der Weltordnung vollendet ſich die harmoniſche Menſchennatur, die „ſchöne Individualität" nach dem Ausſpruche des Dichters:

Einig ſollſt Du zwar ſein, doch Eines nicht mit dem Ganzen,
Durch die Vernunft biſt Du eins, einig mit ihm durch das Herz.
Stimme des Ganzen iſt Deine Vernunft, Dein Herz biſt Du ſelber:
Wohl Dir, wenn die Vernunft immer im Herzen Dir wohnt.

Dreizehntes Capitel.

Der künſtleriſche Geiſt.

Die äſthetiſche Vorſtellung und der künſtleriſche Wille. Natur und Kunſt. Kunſt und Religion.

Der Wille iſt die Function der Vorſtellung, denn er iſt von dieſer abhängig und durch dieſelbe beſtimmt. Wie der Verſtand, ſo der Wille; wie die Vorſtellung, ſo das Streben. Iſt der Wille eine Function der Vorſtellung, ſo iſt jeder Vorſtellungsgrad auch ein Willensgrad, und die Entwicklung des Willens folgt der Entwicklung der vorſtellenden Kraft Schritt für Schritt. Nun war in dieſer der niedrigſte Grad die dunkle, der höchſte die deutliche Vorſtellung, und auf dem Uebergange von der einen zur andern bildete ſich die äſthetiſche Vorſtellung: jenes Formgefühl, welches Leibniz die dunkle Perception der Harmonie nannte. Der durch die dunkle Vorſtellung determinirte Wille war Inſtinct, der durch die deutliche Vorſtellung beſtimmte war Wille im höhern Verſtande, moraliſcher Wille; und wie ſich die ſinnliche Vorſtellung aufklärte und verdeutlichte, ſo entwickelte ſich aus dem Triebe das bewußte und ſittliche Streben. Was iſt nun der Wille, wenn er durch äſthetiſche Vorſtellungen beſtimmt wird? Daß er durch dieſe beſtimmt werden kann und muß, erhellt aus der pſychologiſchen Nothwendigkeit, welche den Willen an die

Vorſtellung bindet. Die äſthetiſche Vorſtellung iſt dunkel, darum iſt ihr Wille Inſtinct oder Trieb. Aber dieſe dunkle Vorſtellung percipirt die Form und Harmonie der Dinge, darum iſt ihr Wille Formtrieb: er iſt das Streben, eine äſthetiſche Vorſtellung zu verwirklichen oder ein Werk von harmoniſcher Form auszuführen. Die Gemüthsdispoſition, die von einer äſthetiſchen Vorſtellung erfüllt und von dem Drange nach harmoniſcher Geſtaltung beſeelt und getrieben wird, nennen wir die künſtleriſche Stimmung; der Wille, der aus einer ſolchen Stimmung hervorgeht und eine äſthetiſche Vorſtellung verwirklichen möchte, iſt der künſtleriſche und ſein Product ein Kunſtwerk. Jedes menſchliche Gemüth hat mit dem Formgefühle zugleich die Fähigkeit, poetiſch geſtimmt zu werden und künſtleriſch zu handeln. Es wird poetiſch geſtimmt, ſobald das Formgefühl ſich praktiſch bethätigt, ſobald die äſthetiſche Vorſtellung, die das Gemüth in eine harmoniſche Stimmung verſetzt, daſſelbe beunruhigt oder, was daſſelbe heißt, ſobald ſich innerhalb der reinen Formbetrachtung, innerhalb der Phantaſie der Wille zu rühren beginnt. Wenn wir unter dem Eindruck einer äſthetiſchen Vorſtellung thätig ſein wollen, ſo ſind wir nicht mehr theoretiſch, ſondern praktiſch geſtimmt, nicht mehr äſthetiſch beruhigt, ſondern poetiſch erregt. Der durch die Phantaſie beunruhigte und zur Thätigkeit aufgelegte Geiſt iſt der poetiſche. Die poetiſche Erregbarkeit gehört zur Natur des menſchlichen Willens, wie die äſthetiſche Vorſtellung zur Natur unſeres perceptiven Seelenvermögens, und ſie iſt ſo ſehr in unſerer Gemüthsverfaſſung begründet, daß ſie mit größerer oder geringerer Stärke in jeder menſchlichen Seele ſtattfindet. Es giebt keinen Menſchen, der äſthetiſch ganz unempfindlich, poetiſch nie zu erregen wäre: aus dem einfachen Grunde giebt es ſolche ſtumpfe Seelen nicht, weil mit jeder Vorſtellung

ein gewiſſer Willensgrad, mit der äſthetiſchen alſo ein gewiſſer künſtleriſcher Willensgrad verbunden ſein muß. Natürlich ſchließt dieſer Grad nach der verſchiedenen Begabung der Individuen eine unendliche Mannigfaltigkeit von Graden in ſich. Er durchläuft eine Stufenleiter, die von einer kaum merkbaren Unruhe zur ſtärkſten und bewegteſten Thatkraft fortſchreitet. Und eben ſo die Handlung, die der poetiſch erregte Wille ausführt: ſie ſteigert ſich vom ſchlechten Verſuche des Stümpers bis zum gelungenen Werke des Meiſters. Offenbar hängt das Maß der künſtleriſchen Seelenkraft von der poetiſchen Willensſtärke ab, und dieſe iſt bedingt durch die Gewalt und Lebendigkeit, womit die äſthetiſchen Vorſtellungen wirken. Es ſind die künſtleriſchen Geiſter hervorragender Art, die Genies, in denen die äſthetiſchen Vorſtellungen mit überwiegender Stärke und mächtiger, als die übrigen Vorſtellungen, wirken. Die Harmonie bildet das Object der äſthetiſchen Vorſtellung und die Abſicht des künſtleriſchen Willens. Nun erblickt Leibniz die Harmonie der Dinge beſonders in der Uebereinſtimmung ihrer Theile und Bewegungen, in den richtigen Proportionen, in den regelmäßigen Verhältniſſen. In der dunkeln Perception dieſer Harmonie beſtand ihm der Kunſtgenuß. In dem dunklen Streben, ein Werk dieſer Art ſelbſt hervorzubringen, beſteht ihm daher das Element des künſtleriſchen Schaffens, und in dem Werke ſelbſt, das aus einer ſolchen Willensrichtung folgt, die Kunſtſchöpfung. Die harmoniſchen oder ſchönen Formen ſind bei Leibniz noch in nächſter Verwandtſchaft mit den mathematiſchen Bildungen und die harmoniſchen oder künſtleriſchen Werke mit den mechaniſchen. Die Welt ſelbſt gilt ihm für eine lebendige Maſchine; das menſchliche Kunſtwerk wiederholt im Kleinen, was die Welt im Großen darſtellt. Wie der menſchliche Geiſt eine Welt im Kleinen iſt, ſo

bildet ſein Kunſtwerk ein Weltgebäude im Kleinen: der Künſtler erſcheint daher bei Leibniz unter dem Bilde des Baumeiſters, der künſtleriſche Geiſt als der architektoniſche. Dieß entſpricht ſeinem Begriff von der äſthetiſchen Vorſtellung, die in eine dunkle Mathematik, in ein unwillkürliches Zählen und Meſſen geſetzt wurde. Um Leibniz' Begriffe von Schönheit und Kunſt richtig zu würdigen, muß man weniger auf die Worterklärungen achten, wonach die einen mathematiſch, die andern mechaniſch erſcheinen, als auf die Quelle, woraus Schönheit und Kunſt von ihm abgeleitet werden. Das Wichtige iſt, daß er ſie pſychologiſch begründet, daß er ihre Quelle in der dunkeln Menſchenſeele, in dem Dämonium des Geiſtes entdeckt: die Quelle der Schönheit in dem Formgefühl, die der Kunſt in dem Formtriebe.

Ich würde nun unbedenklich den künſtleriſchen Geiſt in die Mitte ſetzen zwiſchen den natürlichen und moraliſchen Willen, ſo wie die äſthetiſche Vorſtellung in der Mitte ſtand zwiſchen der ſinnlichen und logiſchen Erkenntniß. War die äſthetiſche Vorſtellung die Vorſtufe der deutlichen, ſo iſt der künſtleriſche Wille die Vorſtufe des moraliſchen; und das Schöne überhaupt hat demnach als ein Symbol (als eine noch verhüllte, dunkle Darſtellung) des Wahren und Guten zu gelten. Und ſo wird in der That die Sache aufgefaßt im Zeitalter der deutſchen Aufklärung. Die Aeſthetik iſt von der Logik, die Kunſt von der Moral abhängig; unter dieſem Geſichtspunkte fällt der Zweck der Kunſt oder der äſthetiſche Nutzen in die moraliſche Beſſerung.

Indeſſen wo Leibniz von dem architektoniſchen (künſtleriſchen) Geiſte redet, giebt er ihm eine höhere Bedeutung, als nur die Vorſtufe des ſittlichen Geiſtes zu ſein. Er ſieht in der Kunſt nicht bloß eine mechaniſche, ſondern eine ideale, ſchöpferiſche Nachahmung der Natur, und ſo gilt ihm die künſtleriſche Fähig-

keit in der menſchlichen Seele als ein Abbild der göttlichen Schöpfungskraft. Denn wahrhaft ſchöpferiſch iſt allein Gott; nicht die Natur, die bloß das Geſchaffene entwickelt. Wo daher ein Analogon der Schöpfung ſtattfindet, da muß auch ein dem Göttlichen verwandtes und ebenbildliches Weſen exiſtiren. Aus unſerer Anlage zur Kunſt beweiſt Leibniz unſere Gottähnlichkeit. Weil wir das Univerſum vorſtellen als lebendige Spiegel, darum ſind wir Mikrokosmen oder kleine Welten; weil wir in Kunſtwerken das Univerſum thätig nachbilden können, darum ſind wir Schöpfer kleiner Welten, darum ſind wir im Kleinen, was Gott im Großen und Ganzen iſt: nicht bloß kleine Welten, ſondern kleine Gottheiten. „Was die vernünftige Seele oder den Geiſt angeht, ſo übertrifft er in einer Hinſicht alle andern Monaden oder einfachen Seelen. Es iſt nicht bloß ein Spiegel der natürlichen Welt, ſondern auch ein Bild der Gottheit. Der Geiſt hat nicht bloß eine Vorſtellung von den Werken Gottes, ſondern er iſt im Stande, etwas Aehnliches hervorzubringen, wenn auch nur im kleinen Maßſtabe. Denn (um nicht von den Träumen zu reden, wo wir mühe- und abſichtslos Dinge erfinden, an die wir lange denken müßten, um ſie wachend zu treffen), unſere Seele iſt architektoniſch in ihren freiwilligen Handlungen, ſie entdeckt die Geſetze, wonach Gott die Dinge geordnet hat (nach Gewicht, Maß, Zahl); und in ihrer Sphäre, in ihrer kleinen Welt, dieſem begrenzten Spielraum ihrer Kräfte, ahmt ſie nach, was Gott im Großen vollbringt*)."

*) Principes de la nat. et de la gr. Nr. 14. Op. phil. pg. 717. Chaque esprit étant comme une petite divinité dans son département. Monadol. Nr. 83. Op. phil. pg. 712. Les esprits étant comme de petits Dieux — Syst. nouv. Nr. 5. Op. phil. pg. 125.

Aus dieſem Grunde haben wir die künſtleriſche Thatkraft des Menſchen nicht vorher auf dem Uebergange von dem natürlichen Willen zum moraliſchen, ſondern hier auf dem Uebergange von der Moral zur Religion, von dem Begriffe des Geiſtes zum Begriffe Gottes betrachtet, denn nach Leibniz erſcheint der menſchliche Geiſt in ſeiner künſtleriſchen Schöpfungskraft als eine kleine Gottheit.

Vierzehntes Capitel.

Religion und Theologie.

I.

Offenbarung und Vernunft.

1. Urſprung der Religion.

Unter Religion im Allgemeinen verſtehen wir das Gottesbewußtſein im Menſchen. Wie nun jeder menſchliche Zuſtand ſeinen zureichenden Grund haben muß, ſo auch der religiöſe. Welches iſt der letzte Grund oder der Urſprung der Religion? Wir unterſcheiden hier eine zweifache Möglichkeit: entweder werden uns die Gottesbegriffe und damit die Religion von Außen gegeben, oder ſie liegen in uns ſelbſt und gehören zu unſern angebornen Ideen. Im erſten Falle wird die Religion geſchichtlich überliefert, im andern iſt ſie natürlich begründet. Die geſchichtliche Ueberlieferung weiſt zurück auf eine erſte urſprüngliche Mittheilung, die als ſolche keine vermittelte Tradition, alſo überhaupt nicht menſchlicher, ſondern nur göttlicher Abkunft ſein kann. Der Urſprung der geſchichtlich überlieferten und geſchichtlich vermittelten Religion muß daher eine Offenbarung Gottes ſelbſt ſein. Die auf Offenbarung gegründete Religion nennen wir die *geoffenbarte* oder *poſitive*. Iſt uns aber der Gottesbegriff urſprüng-

lich eingeboren, ſo iſt es nicht die äußere Mittheilung und geſchichtliche Ueberlieferung, ſondern die natürliche Vernunft, „la lumière naturelle“, wie Leibniz ſagt, woraus Gottesbewußtſein und Religion hervorgehen. Mit der Aufklärung jenes natürlichen Lichtes, mit der Ausbildung jenes angebornen Gottesbegriffs erhellt ſich unſer Gottesbewußtſein, entwickelt ſich die Religion. Die ſo begründete Religion nennen wir die *natürliche*, weil ſie auf angebornen Ideen, alſo auf einer urſprünglichen Naturanlage beruht; ſie heißt Vernunftreligion, weil jene angebornen Ideen Vernunftanlage, das Naturell unſerer Intelligenz ſind. Mithin müſſen wir, was den Urſprung der Religion betrifft, die natürliche Religion von der geoffenbarten (geſchichtlichen), die Vernunftreligion von der poſitiven unterſcheiden. Der Erklärungsgrund der natürlichen Religion iſt pſychologiſch, denn die angeborne oder natürliche Gottesidee iſt eine Beſchaffenheit der menſchlichen Seele; der Erklärungsgrund der poſitiven Religion iſt theologiſch, denn die Begriffe von Gott gelten hier für Offenbarungen oder unmittelbare Aeußerungen des göttlichen Weſens.

Darin alſo ſtimmen die natürliche und poſitive Religion überein, daß beide die Lehre von Gott und göttlichen Dingen d. h. Theologie zu ihrem Inhalte haben; daß ſie die Begriffe von Gott nicht als willkürlich gemachte Vorſtellungen, ſondern als nothwendig gegebene betrachten. Aber wodurch ſie uns gegeben ſind, dieſe Vorſtellungen von Gott, und was für eine Nothwendigkeit ſie begründet, darin ſtimmt die natürliche Religion anders als die poſitive. Die Verſchiedenheit beider betrifft zunächſt nur den Urſprung der Religion. Sie trennen ſich in ihren Ausgangspunkten, und es iſt wohl möglich, daß ſie in einem gemeinſamen Ziele zuſammenkommen. Der Unterſchied, der in Rückſicht jener erſten Bedingungen ſtattfindet, macht zunächſt noch keinen Gegen-

ſatz in dem Ergebniß. Dieſelben Religionswahrheiten können uns ja von der Natur eingepflanzt und von Gott offenbart ſein. Und geſetzt, daß die ganze Natur ſelbſt eine Offenbarung Gottes iſt, ſo ſind die Naturwahrheiten zugleich göttliche Offenbarungen, und damit erklärt ſich auch die natürliche Religion in unſerer Seele als göttlicher Abkunft. Wir behaupten keineswegs, daß die natürliche Religion und die poſitive ſich zu einander wie gleiche Größen verhalten; wir beſtreiten nur, daß ſie ſich ſogleich wie entgegengeſetzte verhalten müſſen. Es ſoll nicht ſofort ausgemacht ſein, daß ſie ſich gegenſeitig widerſprechen und vollkommen ausſchließen. Ihr Verhältniß, ſo weit wir es bis jetzt beſtimmt haben, kann ein poſitives, es kann auch ein negatives ſein; es bleibe vorläufig dahingeſtellt.

2. Das natürliche Gottesbewußtſein.

Die leibniziſche Philoſophie kann die Religion nur pſychologiſch erklären. Ihr Standpunkt iſt die natürliche Religion. Die Grundlage ihrer Religionsphiloſophie iſt der natürliche (angeborne) Gottesbegriff. Wie ſie in der natürlichen Verfaſſung der menſchlichen Seele die Elemente der Schönheit, Kunſt, Moral entdeckt, ſo entdeckt ſie eben hier auch die Elemente der Religion. Wie ſie aus urſprünglichen Seelenkräften alle unſere Wahrheiten herleitet, ſo auch die Religionswahrheiten. Mit dem Triebe nach Aufklärung und Glückſeligkeit iſt auch das Streben nach Gott der menſchlichen Seele eingeboren. Und dieſes naturgemäße Streben bildet den Grundzug der Religion. Daher entwickelt ſich mit der Seele auch die Religion; ſie beginnt, wie alles Menſchliche, mit der dunkeln Vorſtellung, dem Gefühle, dem Inſtinct, und ſie endet mit der klaren und deutlichen Erkenntniß. Die Entwicklung der Religion iſt deren Aufklärung. Den Ausgangs-

punkt bildet ein dunkles Gottesbewußtſein oder Gottesgefühl, das Ziel beſteht in dem aufgeklärten Gottesbewußtſein oder in der Gotteserkenntniß. Gotteserkenntniß iſt Theologie. Mithin iſt unter dieſem Geſichtspunkte Theologie nichts Anderes, als entwickelte, aufgeklärte, wiſſenſchaftlich ausgebildete Religion, wie die Religion als das natürliche, elementare Gottesgefühl eine dunkle Theologie bildet. Es iſt daher wohl zu bemerken, daß bei den leibnizianiſchen Begriffen noch kein eigentlicher Unterſchied zwiſchen Religion und Theologie herauskommt.

Was die natürliche Religion und natürliche Theologie betrifft, ſo hat Leibniz das Syſtem begründet und die Richtung vorgezeichnet, worin ſich die ganze deutſche Aufklärung bis Leſſing fortbewegt. Die Religion der Aufklärung iſt die aufgeklärte, deren Grundlage die natürliche iſt. Was aber das Verhältniß der natürlichen und geoffenbarten Religion betrifft, ſo behauptet Leibniz nicht deren Einerleiheit, ſondern er ſucht im harmoniſtiſchen Geiſte ſeiner Philoſophie deren Uebereinſtimmung, während ſich im Fortgange der Aufklärung dieſes poſitive Verhältniß mehr und mehr auflöſt und die natürliche Theologie mit der poſitiven in Grenzſtreitigkeiten und zuletzt in offene Gegenſätze geräth.

II.

Monadologie und Theologie.

1. Angeblicher Widerſtreit.

Wenn es ſich nur um den Geſichtspunkt handelt, unter welchem die leibnizianiſche Theologie aufgefaßt werden muß, ſo unterſcheiden wir zuvörderſt genau die natürliche Religion an ſich von ihrem Verhältniß zur poſitiven. Es iſt nachgerade ein feſtes Vorurtheil geworden, die leibnizianiſche Theologie insgeſammt für den ſchwächſten Theil des Syſtems zu erklären, was ſo viel heißt,

als jeden ſtrengen und folgerichtigen Zuſammenhang zwiſchen dem leibniziſchen Syſtem und ſeiner Theologie beſtreiten. Schon zu den Zeiten des Philoſophen wollten Einige die Theodicee für ein bloßes Kunſtſtück halten, womit es Leibniz nicht wirklich Ernſt geweſen ſei; und ſelbſt Leſſing, der den Zuſammenhang zwiſchen den Principien der Monadologie und der Theodicee genau begriff und auf das Bündigſte gerade in den bedenklichſten Punkten nachwies, konnte die Urtheile der Nachwelt nicht ſo weit berichtigen, daß man ſich in dieſer Rückſicht über Leibniz, ich will nicht ſagen richtiger, ſondern nur bedächtiger ausdrückte. Man fährt noch heute fort, Leibnizens Theologie für ein Machwerk zu halten, welches ſeinem philoſophiſchen Syſteme nicht angemeſſen ſei und demſelben beſſer niemals hinzugefügt worden wäre. Worin ſucht oder findet man aber dieſe augenfällige Schwäche, die den Philoſophen der Principloſigkeit ſchuldig macht, einer Principloſigkeit, die man auf die Rechnung ſeines Verſtandes oder gar, wie Manche wollen, auf die einer zweideutigen Abſicht ſetzen müßte? In dem Syſteme der natürlichen Theologie als ſolchem? Dieſes Syſtem war das unſerer geſammten Aufklärung, auch das Leſſings. Oder nur in dem Vermittlungsverſuche, den Leibniz gegenüber der kirchlichen Theologie damit anſtellte? Dieſe harmoniſtiſche Abſicht lag in der Neigung ſeines Syſtems, und dieſe Neigung war in dem Geiſte ſeines ganzen Zeitalters begründet, welches die Verſöhnung oder wenigſtens das Gleichgewicht der religiöſen Gegenſätze anſtrebte. Damit würden freilich die Vorwürfe, die auf Leibniz zielen, nicht gehoben, ſondern nur erweitert und auf das ganze Zeitalter ausgedehnt ſein; es wäre damit nur bewieſen, daß die Schwäche der leibniziſchen Theologie nicht eine perſönliche Schwäche war, ſondern eine Art Schickſal, dem dieſer Philoſoph mit vielen Andern unterlag.

2. Uebereinſtimmung beider.

Unterſuchen wir daher die Sache ſelbſt ohne Rückſicht auf die geſchichtlichen Umſtände. Wie verhält ſich die leibnizſche Theologie zu den Grundſätzen des ganzen Syſtems? Es wird behauptet: der Gottesbegriff, welchen Leibniz ſeiner Theologie zu Grunde legt, paſſe nicht zu der Monadenlehre; Gott und die Monaden ſeien verſchiedenartige und einander widerſprechende Begriffe; auf den Gottesbegriff gründe Leibniz ſeine Theologie, auf den Monadenbegriff ſeine Metaphyſik und Philoſophie; darum ſeien Theologie und Philoſophie urſprünglich verſchiedene Stücke, welche Leibniz künſtlich und „loſe" zuſammengefügt habe; dieſes ſo locker verbundene Syſtem ſei daher keineswegs einmüthig und folgerichtig; die Monadenlehre, ſtreng und folgerichtig entwickelt, kenne nur ein Princip: die Monaden und als deren nothwendige und höchſte Folge die Monadenordnung oder die Weltharmonie. Die Weltharmonie ſei darum nach Leibniz die höchſte Idee, welche er für Gott ſelbſt hätte erklären müſſen. Auf die Frage nach dem Grunde der Harmonie konnte Leibniz nur antworten: ſie folgt nothwendig aus den Monaden, weil ſie urſprünglich darin liegt. Auf die Frage nach dem Grunde der Monaden konnte er nur antworten: ſie ſind von Ewigkeit zu Ewigkeit; die Frage nach ihrem Urſprunge iſt daher unmöglich. So, behauptet man, mußte folgerichtig der leibnizſche Gott gleich der Weltordnung (Harmonie), die leibnizſche Theologie daher Pantheismus ſein. In dieſem Punkte mußte Leibniz mit Spinoza übereinſtimmen. Wirklich? Leibniz hätte zufolge ſeiner Principien das behaupten müſſen, wogegen ſich dieſe Principien mit aller Macht ſträubten? So ſehr hätte in Leibniz der Verſtand den Neigungen widerſprochen? Den Neigungen, die doch nach des Philoſophen eigener Erklärung den

Vorſtellungen ſtets conform ſind? Seine Vorſtellungsweiſe hätte pantheiſtiſch ſein müſſen, während ſeine Neigung es nicht war?

Der leibnizische Gottesbegriff iſt mit der Weltharmonie nicht identiſch. Die erſten Grundſätze dieſer Philoſophie verbieten eine ſolche Identität: denn Gott iſt ein Weſen, die Weltharmonie dagegen iſt ein Verhältniß. Aber die wohlverſtandene Monadenlehre und die wohlverſtandene Weltharmonie ſchließen den leibnizischen Gottesbegriff ſo wenig aus, daß ſie ihn vielmehr fordern und nothwendig machen; ja die leibnizische Philoſophie wäre ohne ſolgerichtigen Schluß, wenn ihr dieſer Begriff fehlte. Was iſt die Weltharmonie? Das continuirliche Stufenreich der Entelechien oder Monaden, das in unendlich kleinen Differenzen von den niedern Kräften zu den höhern fortſchreitet. Offenbar zielt dieſes Stufenreich auf eine höchſte Kraft, die ſchlechterdings nicht mehr durch eine höhere überboten werden kann. Dieſe höchſte Kraft muß exiſtiren, denn das Stufenreich der Dinge wäre ſonſt ohne Ziel, die Entwicklung in der Welt ohne Zweck, und wo Zwecke einmüthig wirken, muß ein letzter Zweck ſein. Weil jede Monade nach einer höhern ſtrebt, ſo muß es eine höchſte Monade geben, wodurch das Stufenreich der Dinge vollendet und die Weltharmonie erfüllt wird. Dieſe höchſte Monade iſt die abſolute oder Gott. Jede Entwicklung verlangt eine höchſte Stufe: ſo verlangt das Stufenreich der Weſen ein höchſtes Weſen, alſo die Monaden eine abſolute Monade. Ohne dieſe wäre die ganze Monadenlehre nichtig, denn die Kraft, die in den Monaden wirkt, wäre ziellos. Wie jede Monade nach der höhern und damit zugleich nach der höchſten (Gott) ſtrebt, ſo ſtrebt die Monadologie nach der Theologie, und man muß nicht wiſſen, was die Monadologie eigentlich will, wenn man die Theologie als ein überflüſſiges oder gar ungereimtes Nebenwerk an-

ſteht. Das Stufenreich der Dinge ohne Gott vorſtellen, heißt den Comparativ ohne Superlativ denken. Auch in Leibniz' eigenem Geiſte geht der Gottesbegriff der Monadenlehre voraus und begleitet ſie auf jedem ihrer Schritte.

3. Theismus.

Gott iſt die höchſte Monade. Von dieſer muß gelten, was von jeder Monade gilt, daß ſie von allen übrigen unterſchieden iſt. Als Monade bildet Gott ein Weſen für ſich. Dieſer Begriff, der das göttliche Weſen von allen übrigen unterſcheidet und abgrenzt, iſt theiſtiſch. Die leibnizíſche Theologie iſt daher weſentlich Theismus. Auch leuchtet ſofort ein, daß Gott als Monade ein einziges Weſen ſein muß; demnach beſtimmt ſich der leibnizíſche Theismus näher als Monotheismus. Dieſer Theismus nun widerſpricht der Monadenlehre ſo wenig, daß er vielmehr in ihrer Anlage begründet iſt und von dem Begriff der Monade als eine nothwendige Ergänzung gefordert wird. Wir können uns in Leibniz' Geiſte die Monaden vorſtellen als ein continuirliches Stufenreich von Weſen, deſſen äußerſte Grenzen dieſſeits der niedrigſten Monade das Nichts und jenſeits der relativ höchſten Gott ſind. Gerade dieſe Anſchauung ſetzt Leibniz als die ſeinige dem Pantheismus und der Lehre von der Weltſeele entgegen. „Es giebt überall Stufen. So finden ſich unendlich viele Grade zwiſchen irgend einer Bewegung und der vollkommenen Ruhe, zwiſchen der Härte und der abſoluten Flüſſigkeit, die ohne alle Widerſtandskraft iſt; zwiſchen Gott und dem Nichts. — Und darum iſt es ungereimt, wenn man nur ein einziges thätiges Princip, nämlich die Weltſeele (die eine Subſtanz), und nur ein einziges paſſives Princip, nämlich die Materie, annehmen will*)."

*) Il y a une infinité de dégrés entre Dieu et le néant. Considérations sur l'esprit universel. Op. phil. pg. 182.

Iſt aber Gott die höchſte Monade, ſo iſt er die höchſte Kraft, über welche hinaus keine höhere gedacht werden kann. Sie könnte und müßte gedacht werden, die höhere Kraft, ſo lange die gegebene beſchränkt iſt. Denn jede beſchränkte Kraft läßt ſich ſteigern, und es läßt ſich ein höherer Grad der Vollkommenheit vorſtellen. Darum mußte es jenſeits des Menſchen höhere Geiſter oder Genien geben. Darum muß Gott als das höchſte Weſen ohne Schranke und, weil die Schranke das Princip der Materie iſt, ohne Materie gedacht werden. „Dieu seul est au dessus de toute la matière" ſagt Leibniz in ſeinen Betrachtungen über das Princip des Lebens*). Mit der Materie fehlt auch das paſſive Princip oder die leidende Kraft: darum muß Gott als reine Thätigkeit, als actus purus, wie die ariſtoteliſchen Scholaſtiker ſagten, begriffen werden. „Gott allein," ſchreibt Leibniz an Wagner, „iſt von der Materie wahrhaft frei, denn er iſt reine Thätigkeit und ohne alle leidende Kraft, die ſonſt überall das Weſen der Materie ausmacht**)."

Als das höchſte Weſen muß demnach Gott ſchlechterdings ſchrankenlos und immateriell ſein. Er übertrifft alles Beſchränkte, Körperliche, Individuelle. Nennen wir den Inbegriff alles Beſchränkten Welt, ſo iſt nach Leibniz Gott nothwendig überweltlich oder transſcendent. Nennen wir den Inbegriff alles Körperlichen Natur, ſo iſt Gott übernatürlich. Der leibniziſche Gottesbegriff iſt daher nothwendig theiſtiſch und nothwendig ſupranaturaliſtiſch.

4. Rationalismus und Supranaturalismus.

Um Leibniz' Theismus, der die theologiſchen Begriffe der

*) Consid. sur le principe de vie. Op. phil. pg. 432.

**) Ep. ad Wagnerum de vi activa corporis. Nr. IV. pg. 466.

deutſchen Aufklärung beherrſcht, richtig zu verſtehen, muß man ſich klar machen, wie hier die rationaliſtiſche und ſupranaturaliſtiſche Richtung zuſammentreffen. Der Gottesbegriff iſt natürlich begründet, denn er erhellt aus der natürlichen Erkenntniß der Dinge, die nicht anders gedacht werden können, denn als Monaden, welche, weil ſie eine continuirliche Stufenreihe bilden, nothwendig auf ein höchſtes Weſen hinweiſen. Die Grundlage der leibnizſchen Theologie beſteht mithin in natürlichen Begriffen, und der Theismus, der auf dieſen beruht, iſt ſeinem Principe nach rational. Aber das höchſte Weſen, weil es die Stufenreihe der Dinge vollendet, überſteigt alles Beſchränkte und Körperliche, die Welt und die Natur. Die leibnizſche Theologie geht darum über die natürlichen Begriffe hinaus, und jener rational begründete Theismus wird in ſeiner Spitze ſupranaturaliſtiſch. Aus dieſem Grunde bezeichnen wir die natürliche Theologie, den Theismus, welchen Leibniz einführt und die Aufklärung fortpflanzt, als einen rationalen oder verſtändigen Supranaturalismus. Rational iſt dieſer Theismus, weil wir im Lichte unſerer Vernunft begreifen, daß Gott iſt; weil dieſe (dunkler oder deutlicher erkannte) Vernunftwahrheit den Grund der Religion oder des Glaubens an den einen Gott ausmacht. Supranaturaliſtiſch iſt dieſer Theismus, weil ſein Gott übernatürlich und überweltlich iſt. Endlich verſtändig iſt dieſer Supranaturalismus aus dem einfachen Grunde, weil wir aus natürlichen Begriffen einſehen, daß Gott, als das höchſte aller Weſen, nothwendig übernatürlich und überweltlich ſein müſſe. Dieſer verſtändige Supranaturalismus, welcher den durchgängigen Charakter der natürlichen Theologie beſtimmt, unterſcheidet ſich ſehr von dem rechtgläubigen. Hier nämlich gilt das Uebernatürliche in Gott als ein Unbegreifliches, als ein Myſterium, das alle Vernunftbegriffe

zu nichte macht, indem es ihnen widerſpricht. Dort gilt das Uebernatürliche in Gott als ein Unbegriffenes, als ein Superlativ, der unſere Vernunftbegriffe überſteigt, ohne ihnen zu widerſprechen. Denn wir begreifen aus dem Geſichtspunkte der natürlichen Theologie vollkommen, daß ein ſolches ſuperlatives, höchſtes, unſerer Vernunft überlegenes Weſen exiſtiren müſſe. Wie der höchſte Grad zum niedern, ſo verhält ſich der göttliche Geiſt zum menſchlichen.

5. Das Ueber- und Widervernünftige.

Da nun die Natur auch die natürliche Vernunft und dieſe die menſchliche in ſich begreift, ſo iſt der Supranaturalismus zugleich Suprarationalismus. Zwiſchen Gott und Vernunft muß nach Leibniz' theologiſchen Begriffen daſſelbe Verhältniß ſtattfinden, als zwiſchen Gott und Natur. Dieſes Verhältniß iſt kein Widerſpruch, ſondern eine Steigerung. Gott überſteigt die (menſchliche) Vernunft, ohne ihr zu widerſprechen: das göttliche Weſen iſt übernatürlich, aber nicht naturwidrig; ebenſo iſt es übervernünftig, aber nicht vernunftwidrig. Gott verhält ſich zum Menſchen ähnlich, wie der Menſch zu einem Weſen niedern Ranges, etwa zum Thier oder zur Pflanze. Die menſchliche Vernunft iſt höher, als die thieriſche: ſo iſt die göttliche höher, als die menſchliche. Und in dieſer Rückſicht überſteigt Gott die Vernunft; er iſt als das höchſte (ſchrankenloſe) Weſen übernatürlich und als die höchſte (ſchrankenloſe) Vernunft über jede beſchränkte (menſchliche) Vernunft erhaben. Die Unterſcheidung daher zwiſchen dem „Uebervernünftigen (ce qui est au dessus de la raison)“ und dem „Widervernünftigen (ce qui est contre la raison)“ iſt nicht, wie man häufig geſagt hat, ein Kunſtgriff, den Leibniz zu Gunſten der poſitiven Glaubenslehre macht, ſondern

eine durch ſeinen Theismus nothwendig geforderte Unterſcheidung, wie dieſer Theismus ſelbſt geboten iſt durch die Monadenlehre. Wir wollen den bezeichneten Unterſchied genau feſtſtellen. Widervernünftig iſt, was der Vernunft als ſolcher widerſpricht. Uebervernünftig iſt, was die beſchränkte (menſchliche) Vernunft überſteigt. Die Vernunft als ſolche beſteht in abſoluten Wahrheiten, die beſchränkte Vernunft in relativen. Abſolute Wahrheiten gelten unbedingt, relative dagegen bedingt. Die einen ſind immer wahr, die andern nur unter gewiſſen Umſtänden; jene können nie anders ſein, die Bedingungen mögen ſein, welche ſie wollen; die andern können auch anders ſein, wenn die Bedingungen andere ſind, unter denen ſie ſtattfinden. Von jenen iſt das Gegentheil nie möglich, ſie ſind daher unbedingt nothwendig; von dieſen iſt auch das Gegentheil denkbar, ſie ſind daher nur in eingeſchränkter, bedingter Weiſe nothwendig. Die unbedingte Nothwendigkeit gilt von allen Vernunftwahrheiten, die auf dem Satze der Identität beruhen und ſo ſicher ſtehen, als der Satz A = A. Die bedingte Nothwendigkeit gilt von allen Erfahrungswahrheiten, die auf dem Satze des zureichenden Grundes beruhen und deßhalb nur eine relative und unvollſtändige Gültigkeit haben, weil die Gründe einer Thatſache niemals ganz erſchöpft werden können. Die Nothwendigkeit der Vernunftwahrheiten iſt die metaphyſiſche (logiſche, geometriſche). Die Nothwendigkeit der Erfahrungswahrheiten iſt die phyſikaliſche. Der Sinn der leibnizſchen Unterſcheidung wird daher am beſten ſo gefaßt werden: widervernünftig iſt, was den Vernunftwahrheiten und deren metaphyſiſcher (logiſcher, geometriſcher) Nothwendigkeit widerſpricht; übervernünftig dagegen, was über die Erfahrungswahrheiten und deren phyſikaliſche Nothwendigkeit hinausgeht. Offenbar kann etwas den Geſichtskreis der menſchlichen Erfahrung überſteigen,

ohne deßhalb ungereimt zu ſein und den Grundſätzen der Vernunft ſelbſt zu widerſprechen. Der Horizont unſerer Erfahrung iſt beſchränkt. Es giebt mithin ein Jenſeits der Erfahrung. Hier können aus andern Bedingungen andere Thatſachen folgen, als welche uns in der Natur gegeben ſind, aber niemals können dieſe Thatſachen den Geſetzen der Logik und Mathematik widerſtreiten. Das Uebervernünftige iſt möglich; das Unvernünftige niemals. Beide freilich ſind unbegreiflich oder irrational, aber in ſehr verſchiedener Weiſe. Das Uebervernünftige iſt unbegreiflich, weil es von uns nicht begriffen werden kann. Das Widervernünftige iſt unbegreiflich, weil es überhaupt nicht begriffen werden kann. Jenes iſt göttlich; dieſes ungereimt. Und ſo gilt der leibniziſche Satz: „das Uebervernünftige iſt nicht widervernünftig *).“

6. Bayle und Tertullian.

Auf dieſen Satz ſtützt ſich die erſte Aufgabe der Theodicee, nämlich der Verſuch, die natürliche Religion mit der geoffenbarten, den Glauben mit der Vernunft zu vermitteln, und in eben jenem Satze liegt der Mittelpunkt der zwiſchen Leibniz und Bayle geführten Streitfrage. In den neuen Verſuchen über den menſchlichen Verſtand vertheidigt Leibniz gegen Locke, daß die Vernunft und ihre Principien des Menſchen urſprüngliche Geiſtesanlage ſeien. In der Theodicee vertheidigt er gegen Bayle, daß die Religion eine Sache der Vernunft ſei und darum niemals zwiſchen beiden ein unauflöslicher Gegenſatz entſtehen könne. Bayle wollte den Gegenſatz beider. Der Glaube ſei mit der Vernunft niemals in Uebereinſtimmung zu bringen, er widerſpreche der Vernunft, wie dieſe dem Glauben. Das Uebervernünftige ſei zugleich wider-

*) Vgl. Theodicée. Discours de la conformité de la foi avec la raison. Nr. 23. Op. phil. pg. 486.

vernünftig. Und es gebe in diesem unvermeidlichen Widerstreit zwischen Vernunft und Religion keine andere Auskunft, als daß der Religion die Vernunft unbedingt untergeordnet werde. Diese blinde Unterordnung nannte der Skeptiker „den Triumph des Glaubens". Wird die Vernunft rege, so muß sie die Religionswahrheiten untersuchen, bezweifeln und dadurch den Glauben vernichten. Soll der Glaube bestehen, so darf der Zweifel nicht aufkommen, und die Vernunft muß schweigend gehorchen. Ueber das Verhältniß von Glaube und Vernunft urtheilt der skeptische Bayle ähnlich, als der gläubige Tertullian. Beide erklären den Glauben für unbegreiflich; sie machen in dem Unbegreiflichen nicht die feine Unterscheidung des Ueber- und Widervernünftigen; sie setzen in den entschiedenen Gegensatz zur Vernunft den Triumph, ja das Kennzeichen des Glaubens. „Credo quia absurdum" hatte Tertullian gesagt. „Daß Christus, der Sohn Gottes, gestorben, das ist glaubhaft, weil es ungereimt ist; daß er von den Todten auferstanden, das ist gewiß, weil es unmöglich ist*)."

Indessen anders triumphirt der Glaube bei dem Kirchenlehrer der alten Zeit, anders bei dem Skeptiker der neuen. Was Bayle „den Triumph des Glaubens" nennt, das ist ein doppelseitiges, diplomatisches Urtheil, welches die Niederlage des Glaubens verschweigt. Bayle giebt zum Scheine die Vernunft unter den Glauben gefangen, damit der Glaube um so deutlicher als

*) Tertullianus de carne Christi: Mortuus est Dei filius, credibile est, quia ineptum; et sepultus revixit, certum est, quia impossibile. Leibniz will diese, wie er sagt, witzige Stelle nur von der scheinbaren Ungereimtheit, von der scheinbaren Unmöglichkeit verstanden wissen, weil er für seine Unterscheidung das Ansehen des Kirchenlehrers nicht einbüßen möchte. Vgl. Théod. Discours etc. Nr. 50. Op. phil. pg. 493.

das Gefängniß der Vernunft erſcheine. Iſt der Glaube ſeiner Natur nach vernunftwidrig, ſo iſt es ja klar, daß die Vernunft mit dem Rechte ihrer Natur ungläubig ſein darf. Iſt ſich die Vernunft ihrer Rechte bewußt, ſo wird es nicht fehlen, daß ſie dieſe Rechte gebraucht, die ſie nur ſo lange nicht ausübt, als ſie dieſelben nicht kennt. Das iſt der große Unterſchied zwiſchen dem Zeitalter eines Bayle und dem eines Tertullian. Die Welt, in der Bayle lebte, wollte, wie dieſer ſelbſt, lieber mit der Vernunft ungläubig, als mit den Glauben unvernünftig ſein.

7. Leibniz und die deutſche Aufklärung.

Gegenüber dieſer ſchlimmen Wahl zwiſchen Unglaube und Unvernunft ſucht Leibniz in dem Vernunftglauben oder in der Vernunftreligion die einzig mögliche Rettung. Vernunftglaube iſt nur dann möglich, wenn die Vernunft den Glauben begreifen, wenn der Glaube mit der Vernunft übereinſtimmen kann. Nun enthält die geoffenbarte Religion in ihren Glaubensſätzen ohne Zweifel viel Unbegreifliches (Irrationales). Wie ſoll das Unbegreifliche mit der Vernunft vereinigt und von dieſer begriffen werden können? Nur durch jene Unterſcheidung, die Leibniz nicht auf Koſten ſeiner Grundſätze erfindet, ſondern die ihm kraft derſelben geboten iſt. Was in dem Unbegreiflichen widerſinnig iſt, das iſt niemals Glaubensſache, und was darin nicht unvernünftig oder undenkbar iſt, das gilt als übervernünftig. Von dem Uebervernünftigen begreifen wir ſehr wohl, daß es iſt, denn wir begreifen ſehr wohl, daß es höhere Weſen als wir, alſo auch eine höhere Vernunft als die unſrige geben müſſe. Wir begreifen aber von dem Uebervernünftigen auch nur, daß es iſt, nicht warum es ſo iſt, oder wie Leibniz ſagt, wir begreifen nur das ὅτι, nicht das διότι. Das Uebervernünftige (Uebernatürliche) darf und ſoll

geglaubt werden, das Unvernünftige niemals. Das iſt die Richtſchnur, nach welcher die Kritik der geoffenbarten Religion von Seiten der geſammten Aufklärung geübt wird. Die Offenbarung gilt innerhalb der Grenzen der göttlichen Vernunft, die mit der menſchlichen übereinſtimmt oder dieſelbe überſteigt, aber ihr niemals zuwiderläuft. Die natürliche Religion beſteht nur innerhalb der Grenzen der menſchlichen Vernunft. Mithin beſtimmt ſich das Verhältniß zwiſchen Offenbarung und Vernunftreligion ſo, daß in der poſitiven Religion die natürliche mitenthalten iſt und außer dieſer noch andere Glaubensobjecte, welche die menſchliche Vernunft überſteigen. Aber als der ächte Kern und Mittelpunkt der Offenbarung gilt die Vernunftreligion bei Leibniz, wie bei der Aufklärung im Ganzen. Der Fortſchritt, welchen die Aufklärung innerhalb der von Leibniz gezogenen Grenzen macht, beſteht darin, daß ſie das Gebiet des Uebervernünftigen mehr und mehr einſchränkt, dieſes Privilegium der poſitiven Religion mehr und mehr verkürzt und die Offenbarung auf das Maß der Vernunftreligion zurückführt. Was bei Leibniz als übervernünftig gilt oder gelten möchte, wird ſpäter als widervernünftig angeſehen. Gerade die beſonderen Glaubenswahrheiten des Chriſtenthums, die Menſchwerdung, die Trinität, die Wunder u. ſ. f., welche Leibniz über die Vernunft ſetzte, werden ſpäter der Vernunft entgegengeſetzt und dadurch ihrer Glaubwürdigkeit beraubt. So löſt ſich im Fortgange der Aufklärung mehr und mehr jenes harmoniſche Verhältniß auf zwiſchen Vernunftglaube und Offenbarung, natürlicher und geoffenbarter Theologie, welches Leibniz mit ſo vielem Eifer geſucht und fürs Erſte geſtiftet hatte, indem er dem Geiſte ſeiner Philoſophie und ſeines Zeitalters folgte. Es geſchah, was in ſolchen Fällen die Geſchichte noch nie unterlaſſen hat. Ein mächtiger und tiefſinniger Geiſt ſchlichtet auf einen

Augenblick den Zwiſt zwiſchen Philoſophie und Religion und in einem ſolchen Augenblick iſt der Eindruck dieſer ſeltenen Harmonie der überwiegende. Indeſſen dieſe Verſöhnung, die alle übrigen in ſich ſchließt, iſt das Ziel, worum wir kämpfen; es ſoll immer von Neuem wieder gewonnen, immer von Neuem wieder erſtrebt werden. Die loſe Verbundenen trennen und entzweien ſich aufs Neue, und an die Stelle ihrer Harmonie tritt der Gegenſatz in geſteigerter Spannung, bis endlich die Geſchichte wieder in einem hervorragenden Geiſte den Ausweg aus jenem heilloſen Widerſtreit und die Mittel der höhern Löſung findet. Leibniz ſtiftet eine Harmonie, welche Reimarus auflöſt und Leſſing wiederherſtellt, indem er ſie tiefer und feſter begründet. Einen ähnlichen Verlauf erlebt der Streit zwiſchen Vernunftreligion und Offenbarung oder Bibelglaube in dem kantiſchen Zeitalter, einen ähnlichen in dem unſrigen.

Fünfzehntes Capitel.

Die natürliche Religion.

I.

Geiſt und Gott.

1. Das ſittliche und religiöſe Streben.

Innerhalb der Grenzen der natürlichen (menſchlichen) Vernunft gilt die natürliche Religion, jenſeits jener Grenzen liegt der Grund der geoffenbarten. Die natürliche Vernunft ſagt uns, daß alle Dinge Kräfte ſind, daß jede Kraft nach der höhern und darum nach der höchſten ſtrebt. Die höchſte Kraft iſt Gott. Mithin ſtreben alle Weſen nach Gott. Aber nur in der menſchlichen Seele wird dieſes Streben empfunden, gefühlt, gewußt; und in dem gefühlten Streben nach Gott, in der bewußten Neigung nach dem höchſten Weſen beſteht die Grundrichtung der Religion. Dieſes Streben, das in ſeinen erſten Regungen inſtinctiv erſcheint, bildet das einfache Element aller Religion: die natürliche Religion iſt darum die pſychologiſche Grundlage aller poſitiven. Aus dem Streben nach Glückſeligkeit und menſchlicher Vollkommenheit entſteht die Moral; aus dem Streben nach dem Göttlichen entſteht die Religion. Da nun Gott das allervollkommenſte Weſen iſt, ſo erhellt hieraus das Verhältniß zwiſchen Moral und Religion, wie es unter dem Geſichtspunkte der leibniziſchen Philoſophie und der Aufklärung überhaupt ge-

faßt wird. Die Moral ſtrebt nach der Vollkommenheit im menſchlichen, alſo beſchränkten Sinne des Worts, die Religion ſtrebt nach der Vollkommenheit im unbedingten Sinne; jene handelt nach einem relativ höchſten Zwecke, dieſe nach dem abſolut höchſten. Darum verhalten ſich Moral und Religion, wir wollen nicht ſagen, wie das Niedere zu dem Höhern, ſondern wie das Höhere zu dem Höchſten. Die Moral befindet ſich auf dem directen Wege zur Religion; dieſe erfüllt die Moral, indem ſie dieſelbe vollendet. Sie gehen beide einen gemeinſamen Weg: die Moral muß ſich nach dem Gange ihrer naturgemäßen Entwicklung zur Religion erheben, und die Religion muß unter allen Umſtänden moraliſch handeln. Denn das moraliſche Handeln folgt dem höchſten (mächtigſten) Inſtincte, der zuletzt kein anderer ſein kann, als der ſich auf das höchſte Object oder auf Gott ſelbſt richtet. Wenn nun der Wille, wie er nicht anders kann, jenem höchſten Inſtincte, dem Streben nach dem Göttlichem, gemäß handelt, ſo iſt die ſo bedingte Moral gleich der Religion. Mithin iſt die tiefſte Wurzel der Moral zugleich die der Religion, und wenn es ſich um die höchſte Vorſtellung und um das höchſte Streben handelt, welches die menſchliche Seele erfüllt und treibt, ſo leuchtet ein, daß hier die natürliche Moral und die natürliche Religion vollkommen miteinander übereinſtimmen.

2. Natürliche und geſchichtliche Religion.

Jedes Streben iſt bedingt durch eine Vorſtellung. Der Trieb iſt ein angebornes Streben, welches bedingt iſt durch eine angeborne Vorſtellung. So iſt der religiöſe Trieb bedingt durch die angeborne Idee Gottes. Angeboren iſt uns die Vorſtellung von Gott, weil ſie urſprünglich in unſerm Weſen liegt, weil wir kraft unſerer Natur nach dem Höchſten ſtreben und darum das

Höchſte vorſtellen müſſen. Sobald wir dieſer Vorſtellung inne werden, ſei es auch nur durch ein dunkles Gefühl, ſo iſt ſie Glaube. Im Glauben eignen wir uns jene der Seele eingeborne Vorſtellung an; der Glaube iſt unſere erſte Apperception Gottes, die, wie jede unſerer Vorſtellungen, verbunden iſt mit einem Streben; die, wie jede unſerer Vorſtellungen, ſich entwickelt vom Gefühle zum Bewußtſein und vom dunklen Bewußtſein zum deutlichen. Mit der Seele entwickelt ſich auch der Glaube; es giebt daher ſo viele Bildungsgrade des Glaubens, als es Entwicklungsgrade des Geiſtes giebt. Im Verſtande der leibniziſchen Philoſophie und der deutſchen Aufklärung müſſen wir urtheilen: wie der Menſch, ſo die Religion, ſo ſeine Vorſtellung von Gott oder vielmehr ſo die Entwicklungsſtufe, welche die urſprüngliche Gottesidee in ſeiner Seele erreicht hat. Das iſt ein ganz anderer Verſtand, als welcher in Voltaire erklärte, daß der Menſch ſeine Götter oder ſeine Vorſtellungen von Gott macht; er macht ſie nicht, ſondern er entwickelt die gegebene, das urſprüngliche Datum ſeiner Seele, und er entwickelt dieſe Anlage, nicht wie es ihm beliebt, ſondern nach dem Maße ſeines Geiſtes und unter dem Geſichtspunkte ſeines Zeitalters. Sehen wir auf den Urſprung der Religion, der nicht innerhalb der menſchlichen Machtvollkommenheit liegt, ſo iſt die Vorſtellung von Gott eine ewig begründete und allen Menſchen gemeinſame, ſo giebt es in dieſer Rückſicht nur eine Religion; ſehen wir dagegen auf die Entwicklungsgrade dieſer einen Religion, ſo giebt es ſo viele Religionen, als es Bildungsverſchiedenheiten im Menſchengeſchlechte giebt. Dieſer fruchtbare Geſichtspunkt löſt auf eine höchſt einfache und natürliche Weiſe den Streit um die wahre Religion, den die geſchichtlichen oder poſitiven Religionen unter einander führen. Sie ſind die Entwicklungsſtufen der einen

wahren Religion, welche die vernunftgemäße iſt. Darum iſt von den poſitiven Religionen keine wahr in des Wortes alleiniger Bedeutung, denn ſie gründen ſich nicht bloß auf die urſprüngliche, dem Menſchen eingeborene Wahrheit, ſondern „auf Geſchichte, geſchrieben oder überliefert". So urtheilte Leſſing in ſeinem Nathan. Aber im relativen Sinne des Wortes iſt jede dieſer Religionen wahr, denn jede iſt ein Ausdruck der Vernunftreligion, die Ausbildung derſelben in der Gemüthsverfaſſung eines beſtimmten Volkes, auf der Bildungsſtufe eines beſtimmten Zeitalters. So urtheilte Leſſing in ſeiner „Erziehung des Menſchengeſchlechts". Und dies iſt in Wahrheit der Anfang zur endlichen Löſung jenes Streites zwiſchen Vernunft und Glaube, natürlicher und geoffenbarter Religion: eine Löſung, die Leibniz zwar nicht ſelbſt gegeben, aber in der Verfaſſung ſeines Syſtems auf das Deutlichſte angelegt hat. Denn die Entwicklung der natürlichen Religion iſt in dieſem Syſteme ſelbſt ausgeſprochen, und daß die Entwicklungsſtufen der natürlichen Religion die geſchichtlichen Religionen ſind: das iſt doch wohl der nächſte Gedanke, der ſich hier anknüpft. Wenn die hellſten Religionsbegriffe und die Löſung religiöſer Probleme die reifſten Früchte eines Zeitalters ſind, ſo müſſen wir anerkennen, daß in Leſſings Erziehung des Menſchengeſchlechts die deutſche Aufklärung ihre höchſte Idee erreicht und die ächte Frucht geerntet hat von jenem Samen, den Leibniz ausſtreute.

Die Entwicklung der Vernunftreligion innerhalb der Menſchheit iſt die Stufenreihe der geſchichtlichen oder poſitiven Religionen, worin Leſſing die einmüthige Idee, den göttlichen Plan der Menſchenerziehung oder, um ſeinen Begriff leibniziſch auszudrücken, die präſtabilirte Harmonie aufſuchte. Was folgt aus dem Glauben, wenn wir ſeine pſychologiſche Entwicklung be-

trachten? Das Gefühl entwickelt ſich zum Bewußtſein, die dunkle Vorſtellung zur deutlichen. So folgt aus den Glaubenselementen theoretiſch die aufgeklärte Glaubenslehre oder die deutlichen Gottesbegriffe und praktiſch die Glaubensmoral. Jene iſt die Erkenntniß, dieſe die Bethätigung der religiöſen Vorſtellungen, und beide zuſammen bilden das Syſtem der natürlichen Theologie.

Unter allen Weſen der Natur kann allein der Menſch ſeiner urſprünglichen Vorſtellungen inne werden. In ihm werden die Vernunftbegriffe Wiſſenſchaft und die Gottesidee Glaube. Daher kann nur in der menſchlichen Seele Religion entſtehen im Unterſchiede von allen übrigen Weſen. Die Religion unterſcheidet den Menſchen vom Thiere ebenſo unendlich, als die Vernunft: jene macht die menſchliche Seele zu deutlichen Gottesbegriffen, dieſe zu ewigen Vernunftwahrheiten fähig. Und wie beide, Religion und Vernunft, das menſchliche Weſen in ſeiner urſprünglichen Eigenthümlichkeit, in ſeinem Unterſchiede von dem thieriſchen ausprägen, ſo müſſen beide, Religion und Vernunft, gemeinſchaftlich und in gegenſeitiger Uebereinſtimmung das Werk der Menſchenbildung vollenden. Vermöge der Natur iſt der Menſch ein Spiegel der Welt, vermöge der Religion wird der Menſch ein Spiegel Gottes. So unterſcheidet Leibniz die Geiſter von den übrigen Weſen: daß dieſe nur Mikrokosmen oder Vorſtellungen der Welt (images de l'univers), jene zugleich Abbilder der Gottheit ſelbſt (images de la divinité même) ſind.

II.

Die Wahrheiten der natürlichen Religion.

1. Gott und Unſterblichkeit.

Die natürliche Religion lehrt zwei Grundwahrheiten, die ihre Elemente ausmachen: wovon die eine das göttliche Weſen,

die andere die menſchliche Seele betrifft. Die erſte erklärt das Daſein eines einzigen Gottes, als des höchſten Weſens, von dem alle übrigen abhängen; die zweite die Unſterblichkeit der menſchlichen Seele, die ſich als geiſtige oder moraliſche (perſönliche) Unſterblichkeit von der natürlichen Unvergänglichkeit der andern Monaden unterſcheidet*). Die Gottesidee bildet das oberſte Princip der Glaubenslehre, der Unſterblichkeitsbegriff das der Glaubensmoral: auf dieſen beiden Pfeilern ruht das Syſtem der natürlichen Theologie. Monotheismus, als die höchſte Gottesidee, und der Unſterblichkeitsglaube, als die höchſte Idee der Menſchheit, gelten bei Leibniz als die beiden Hauptwahrheiten der natürlichen Religion, deren Begriff ſich mithin erfüllt, wenn der Monotheismus vereinigt wird mit dem Vollgefühle der Humanität.

2. Judenthum und Chriſtenthum.

In dieſen beiden Wahrheiten liegen die Wendepunkte der Religionsgeſchichte. Das Erſte iſt, daß ſich der Glaube zu dem gereinigten Begriffe des einzigen, überweltlichen Gottes erhebt; das Zweite, daß er in das eigene Innere hinabſteigt und die menſchliche Seele in ihrem ewigen Weſen, die menſchliche Perſönlichkeit in ihrer ewigen Geltung entdeckt. Den Glauben an den einen Gott hat Moſes geſtiftet; der reine Monotheismus der jüdiſchen Religion bildet die Grundlage und das erſte Element der natürlichen. Den Glauben an das ewige Leben, bedingt durch die Unſterblichkeit der menſchlichen Seele, gründet Chriſtus; die chriſtliche Religion vollendet darum die natürliche. Bei den Heiden des Alterthums, meint Leibniz, waren es weniger Lehren als

*) Ueber den Unterſchied der „Immortalität" und „Indefectibilität" vgl. oben Cap. V. dieſes Buchs. Nr. III. 3. S. 424 flgd.

Formen, weniger Dogmen als Ceremonien und Cultus, worin das Weſen ihrer Religion beſtand. Die moſaiſche Religion erweckt im Menſchen die reine Idee des höchſten Weſens und gründet damit die natürliche Theologie; das Chriſtenthum erweckt im Menſchen neben jenem Gottesbegriffe die wahre Idee der Menſchheit und gründet damit die natürliche Moral, indem es die natürliche Religion ergänzt. So gilt das Chriſtenthum als die Fortbildung und Ergänzung des Judenthums, als humaniſirter Monotheismus. Die chriſtliche Religion bringt nach dieſer Anſicht die wahre Religion in Uebereinſtimmung mit der wahren Moral: gerade darin liegt die Bedeutung des Chriſtenthums, welche die Aufklärung ſtets hervorhebt ſowohl gegen die naturaliſtiſche Philoſophie als gegen die ſupranaturaliſtiſche Kirchenlehre. „Ich will," ſagt Leibniz in der Vorrede zur Theodicee, „hier nicht näher auf die andern Punkte der chriſtlichen Lehre eingehen, ſondern nur zeigen, wie Jeſus Chriſtus die natürliche Religion ſchließlich zum Geſetz erhob und ihr das Anſehen eines öffentlichen Glaubens verſchaffte. Er allein vollbrachte, was ſo viele Weiſe vergebens verſucht haben, und nachdem die Chriſten im römiſchen Weltreich die Oberhand gewonnen, ſo wurde die Religion der Weiſen zugleich die Religion der Völker. Auch Mahomet ſagte ſich nicht los von jenen großen Lehren der natürlichen Theologie: ſeine Anhänger verbreiteten ſie bis unter die entfernteſten Völker Aſiens und Afrikas, wohin das Chriſtenthum nicht gedrungen war, und ſie vernichteten in vielen Ländern den heidniſchen Aberglauben, der ſich mit der wahren Lehre von der Einheit Gottes und der Unſterblichkeit der menſchlichen Seele nicht verträgt*)."

---

*) Théodicée. Préface. Op. phil. pg. 469.

3. Gottesliebe und Menſchenliebe.

Die Religion des abſtracten Monotheismus, der von dem Selbſtgefühle der Humanität noch nicht getragen und durchdrungen iſt, beſteht in der bloßen Gottesfurcht. Erſt aus dem Glauben an die Unſterblichkeit der menſchlichen Seele bildet ſich das Gefühl unſerer Gottähnlichkeit. Der mit der Idee der Menſchheit in Uebereinſtimmung gebrachte Monotheismus verklärt die Gottesfurcht zur Gottesliebe. Hier iſt Gott das Ziel unſers innerſten, natürlichen Strebens, alſo das Object unſerer innerſten Neigung. Der Menſch ſtrebt nach dem Vollkommenen. Wo Streben iſt, da iſt Neigung; wo Neigung iſt, da iſt Liebe. Das Vollkommenſte übt auf das menſchliche Gemüth die ſtärkſte Anziehungskraft und erweckt in ihm die größte Liebe. Darum müſſen wir unter allen Weſen Gott am meiſten lieben, nicht unter dem Zwange des äußern Geſetzes, ſondern getrieben von der eigenen innerſten Neigung. Und darin beſteht der Unterſchied zwiſchen der moſaiſchen und chriſtlichen Religion, daß dort die Gottesfurcht, hier die Gottesliebe den höchſten Grad der Frömmigkeit ausmacht. Darin beſteht die Uebereinſtimmung zwiſchen der chriſtlichen und natürlichen Religion, daß beide in der Hinneigung zu Gott den urſprünglichen Zug der menſchlichen Seele und in der Liebe Gottes die Erfüllung dieſer innerſten, der Seele eingebornen Neigung erblicken. Je vollkommener der Gegenſtand, um ſo größer unſere ihm zugewendete Liebe. Genauer geſagt: je deutlicher unſer Begriff von der Vollkommenheit des Gegenſtandes iſt, um ſo vollkommener muß uns derſelbe erſcheinen, um ſo mehr muß ſich daher unſere Neigung erhöhen und unſere Liebe ſteigern. Darum fordert die wahre Gottesliebe, daß wir die göttliche Vollkommenheit erkennen und, ſo viel unſere Kräfte

vermögen, ausüben. Die Erkenntniß des Vollkommenen ist die Weisheit, die ein Werk der Erkenntniß ist. Die Ausübung der Vollkommenheit ist die Menschenliebe, welche die Harmonie im Menschengeschlechte erhält und fördert. So besteht die denkende Gottesliebe in der Erkenntniß, die thätige Gottesliebe in der gegenseitigen Menschenliebe; so ist es die Religion selbst, welche das höchste Sittengesetz bekräftigt und als ihren eigenen, naturgemäßen Ausdruck annimmt. Ohne klare Erkenntniß und thätige Menschenliebe giebt es keine wahre Frömmigkeit, keine wahre Religion, kein wahres Christenthum.

„Man kann Gott nicht lieben," sagt Leibniz, „ohne seine Vollkommenheiten zu begreifen, und diese Erkenntniß schließt die Grundsätze der ächten Frömmigkeit in sich. Das Ziel der wahren Religion soll eben diese Grundsätze den Seelen einprägen, aber ich weiß nicht, wie sich die Menschen, ja selbst die Lehrer der Religion so oft von diesem Ziele entfernt haben. Wider die Absicht unseres göttlichen Lehrers ist die Gottergebenheit auf Ceremonien zurückgeführt und seine Lehre mit Formeln belastet worden. Diese Ceremonien waren oft wenig zum Dienste der Tugend geschickt, diese Formeln waren oft sehr dunkel. Sollte man es glauben, daß sich Christen wirklich eingebildet haben, sie könnten gottergeben sein, ohne den Nächsten zu lieben, und fromm sein, ohne Gott zu lieben; oder sie könnten den Nächsten lieben, ohne ihm zu dienen, und Gott lieben, ohne ihn zu erkennen? Es sind viele Jahrhunderte verflossen, ohne daß die Welt diesen Mangel gefühlt hat, und noch jetzt giebt es von jenem Reiche der Finsterniß mächtige Reste. Oft genug sieht man Leute, die von der Frömmigkeit, der Gottergebenheit, der Religion viel Redens machen, ja sogar sie zu lehren das Geschäft haben, und sie sind über das Wesen Got-

3. Gottesliebe und Menſchenliebe.

Die Religion des abſtracten Monotheismus, der von dem Selbſtgefühle der Humanität noch nicht getragen und durchdrungen iſt, beſteht in der bloßen Gottesfurcht. Erſt aus dem Glauben an die Unſterblichkeit der menſchlichen Seele bildet ſich das Gefühl unſerer Gottähnlichkeit. Der mit der Idee der Menſchheit in Uebereinſtimmung gebrachte Monotheismus verklärt die Gottesfurcht zur Gottesliebe. Hier iſt Gott das Ziel unſers innerſten, natürlichen Strebens, alſo das Object unſerer innerſten Neigung. Der Menſch ſtrebt nach dem Vollkommenen. Wo Streben iſt, da iſt Neigung; wo Neigung iſt, da iſt Liebe. Das Vollkommenſte übt auf das menſchliche Gemüth die ſtärkſte Anziehungskraft und erweckt in ihm die größte Liebe. Darum müſſen wir unter allen Weſen Gott am meiſten lieben, nicht unter dem Zwange des äußern Geſetzes, ſondern gtrieben von der eigenen innerſten Neigung. Und darin beſteht der Unterſchied zwiſchen der moſaiſchen und chriſtlichen Religion, daß dort die Gottesfurcht, hier die Gottesliebe den höchſten Grad der Frömmigkeit ausmacht. Darin beſteht die Uebereinſtimmung zwiſchen der chriſtlichen und natürlichen Religion, daß beide in der Hinneigung zu Gott den urſprünglichen Zug der menſchlichen Seele und in der Liebe Gottes die Erfüllung dieſer innerſten, der Seele eingebornen Neigung erblicken. Je vollkommener der Gegenſtand, um ſo größer unſere ihm zugewendete Liebe. Genauer geſagt: je deutlicher unſer Begriff von der Vollkommenheit des Gegenſtandes iſt, um ſo vollkommener muß uns derſelbe erſcheinen, um ſo mehr muß ſich daher unſere Neigung erhöhen und unſere Liebe ſteigern. Darum fordert die wahre Gottesliebe, daß wir die göttliche Vollkommenheit erkennen und, ſo viel unſere Kräfte

vermögen, ausüben. Die Erkenntniß des Vollkommenen ist die Weisheit, die ein Werk der Erkenntniß ist. Die Ausübung der Vollkommenheit ist die Menschenliebe, welche die Harmonie im Menschengeschlechte erhält und fördert. So besteht die denkende Gottesliebe in der Erkenntniß, die thätige Gottesliebe in der gegenseitigen Menschenliebe; so ist es die Religion selbst, welche das höchste Sittengesetz bekräftigt und als ihren eigenen, naturgemäßen Ausdruck annimmt. Ohne klare Erkenntniß und thätige Menschenliebe giebt es keine wahre Frömmigkeit, keine wahre Religion, kein wahres Christenthum.

„Man kann Gott nicht lieben," sagt Leibniz, „ohne seine Vollkommenheiten zu begreifen, und diese Erkenntniß schließt die Grundsätze der ächten Frömmigkeit in sich. Das Ziel der wahren Religion soll eben diese Grundsätze den Seelen einprägen, aber ich weiß nicht, wie sich die Menschen, ja selbst die Lehrer der Religion so oft von diesem Ziele entfernt haben. Wider die Absicht unseres göttlichen Lehrers ist die Gottergebenheit auf Ceremonien zurückgeführt und seine Lehre mit Formeln belastet worden. Diese Ceremonien waren oft wenig zum Dienste der Tugend geschickt, diese Formeln waren oft sehr dunkel. Sollte man es glauben, daß sich Christen wirklich eingebildet haben, sie könnten gottergeben sein, ohne den Nächsten zu lieben, und fromm sein, ohne Gott zu lieben; oder sie könnten den Nächsten lieben, ohne ihm zu dienen, und Gott lieben, ohne ihn zu erkennen? Es sind viele Jahrhunderte verflossen, ohne daß die Welt diesen Mangel gefühlt hat, und noch jetzt giebt es von jenem Reiche der Finsterniß mächtige Reste. Oft genug sieht man Leute, die von der Frömmigkeit, der Gottergebenheit, der Religion viel Redens machen, ja sogar sie zu lehren das Geschäft haben, und sie sind über das Wesen Got-

3. Gottesliebe und Menschenliebe.

Die Religion des abstracten Monotheismus, der von dem Selbstgefühle der Humanität noch nicht getragen und durchdrungen ist, besteht in der bloßen Gottesfurcht. Erst aus dem Glauben an die Unsterblichkeit der menschlichen Seele bildet sich das Gefühl unserer Gottähnlichkeit. Der mit der Idee der Menschheit in Uebereinstimmung gebrachte Monotheismus verklärt die Gottesfurcht zur Gottesliebe. Hier ist Gott das Ziel unsers innersten, natürlichen Strebens, also das Object unserer innersten Neigung. Der Mensch strebt nach dem Vollkommenen. Wo Streben ist, da ist Neigung; wo Neigung ist, da ist Liebe. Das Vollkommenste übt auf das menschliche Gemüth die stärkste Anziehungskraft und erweckt in ihm die größte Liebe. Darum müssen wir unter allen Wesen Gott am meisten lieben, nicht unter dem Zwange des äußern Gesetzes, sondern gtrieben von der eigenen innersten Neigung. Und darin besteht der Unterschied zwischen der mosaischen und christlichen Religion, daß dort die Gottesfurcht, hier die Gottesliebe den höchsten Grad der Frömmigkeit ausmacht. Darin besteht die Uebereinstimmung zwischen der christlichen und natürlichen Religion, daß beide in der Hinneigung zu Gott den ursprünglichen Zug der menschlichen Seele und in der Liebe Gottes die Erfüllung dieser innersten, der Seele eingebornen Neigung erblicken. Je vollkommener der Gegenstand, um so größer unsere ihm zugewendete Liebe. Genauer gesagt: je deutlicher unser Begriff von der Vollkommenheit des Gegenstandes ist, um so vollkommener muß uns derselbe erscheinen, um so mehr muß sich daher unsere Neigung erhöhen und unsere Liebe steigern. Darum fordert die wahre Gottesliebe, daß wir die göttliche Vollkommenheit erkennen und, so viel unsere Kräfte

vermögen, ausüben. Die Erkenntniß des Vollkommenen iſt die Weisheit, die ein Werk der Erkenntniß iſt. Die Ausübung der Vollkommenheit iſt die Menſchenliebe, welche die Harmonie im Menſchengeſchlechte erhält und fördert. So beſteht die denkende Gottesliebe in der Erkenntniß, die thätige Gottesliebe in der gegenſeitigen Menſchenliebe; ſo iſt es die Religion ſelbſt, welche das höchſte Sittengeſetz bekräftigt und als ihren eigenen, naturgemäßen Ausdruck annimmt. Ohne klare Erkenntniß und thätige Menſchenliebe giebt es keine wahre Frömmigkeit, keine wahre Religion, kein wahres Chriſtenthum.

„Man kann Gott nicht lieben," ſagt Leibniz, „ohne ſeine Vollkommenheiten zu begreifen, und dieſe Erkenntniß ſchließt die Grundſätze der ächten Frömmigkeit in ſich. Das Ziel der wahren Religion ſoll eben dieſe Grundſätze den Seelen einprägen, aber ich weiß nicht, wie ſich die Menſchen, ja ſelbſt die Lehrer der Religion ſo oft von dieſem Ziele entfernt haben. Wider die Abſicht unſeres göttlichen Lehrers iſt die Gottergebenheit auf Ceremonien zurückgeführt und ſeine Lehre mit Formeln belaſtet worden. Dieſe Ceremonien waren oft wenig zum Dienſte der Tugend geſchickt, dieſe Formeln waren oft ſehr dunkel. Sollte man es glauben, daß ſich Chriſten wirklich eingebildet haben, ſie könnten gottergeben ſein, ohne den Nächſten zu lieben, und fromm ſein, ohne Gott zu lieben; oder ſie könnten den Nächſten lieben, ohne ihm zu dienen, und Gott lieben, ohne ihn zu erkennen? Es ſind viele Jahrhunderte verfloſſen, ohne daß die Welt dieſen Mangel gefühlt hat, und noch jetzt giebt es von jenem Reiche der Finſterniß mächtige Reſte. Oft genug ſieht man Leute, die von der Frömmigkeit, der Gottergebenheit, der Religion viel Redens machen, ja ſogar ſie zu lehren das Geſchäft haben, und ſie ſind über das Weſen Got-

Exiſtenz der Dinge gefolgert wird, die kosmologiſche. Alle Beweiſe, die vom Daſein Gottes in demonſtrativer Weiſe aufgeſtellt werden können, ſind demnach entweder ontologiſch oder kosmologiſch.

Für welche Beweisart entſcheidet ſich Leibniz? Nach dem Vorbilde der carteſianiſchen Philoſophie hielt er es zuerſt mit dem ontologiſchen Argument; in dem ſpätern Geiſte ſeines eigenen Syſtems entdeckte er deſſen Mängel. Er will nicht zu Denen gehören, die den ontologiſchen Beweis für ſophiſtiſch halten, aber auch nicht zu Denen, welche, wie Lami, jene von Anſelmus eingeführte, von Descartes umgebildete Beweisart für vollgültig erklären. Nach ihm iſt der ontologiſche Beweis unvollkommen. Unvollkommen deshalb, weil er nur unter einer Vorausſetzung gilt, die nicht bewieſen wird. Die Schlußfolgerung nämlich lautet: „in dem Begriffe des vollkommenſten Weſens liegt die Exiſtenz; wenn es nicht exiſtirte, ſo wäre es nicht vollkommen; darum iſt die Exiſtenz deſſelben nothwendig.“ Gewiß, dieſe Exiſtenz iſt nothwendig, ſobald man vorausſetzt, daß überhaupt ein abſolut vollkommenes Weſen möglich iſt. Wenn es ein ſolches Weſen geben kann, wenn die Vorſtellung deſſelben überhaupt denkbar iſt, d. h. keine Widerſprüche in ſich ſchließt, ſo iſt es freilich einleuchtend, daß dieſes Weſen auch nothwendig exiſtirt. Bei dem vollkommenſten aller Weſen iſt die Möglichkeit ſelbſtverſtändlich auch die Wirklichkeit. Es wäre die offenbare Ungereimtheit, wenn das vollkommenſte Weſen bloß möglich und nicht genug vollkommen wäre, um auch wirklich zu ſein. Alſo die Möglichkeit eingeräumt, ſo ſteht der ontologiſche Beweis von der Exiſtenz Gottes auf feſtem Grunde. Er wankt, ſobald man jene Möglichkeit beſtreitet. Er iſt unvollkommen, da er ſie nur vorausſetzt, ohne ſie zu beweiſen. „Denn man ſetzt ſtillſchweigend vor-

aus," ſagt Leibniz, „daß Gott oder das vollkommenſte Weſen möglich ſei. Wäre dieſer Punkt auch bewieſen, wie es ſich gehört, ſo könnte man ſagen, daß die Exiſtenz Gottes mit geometriſcher Sicherheit a priori bewieſen ſei*)."

2. Die kosmologiſche (phyſikotheologiſche).

Die Möglichkeit des vollkommenen Weſens iſt bewieſen, ſobald man die Nothwendigkeit deſſelben darthut. Dieſe Nothwendigkeit ſoll aus der kosmologiſchen Beweisart erhellen. Der ontologiſche Beweis erklärt nur: wenn das vollkommene Weſen gedacht werden kann, ſo muß es als exiſtirend gedacht werden. Der kosmologiſche zeigt, daß es gedacht werden muß. Um nämlich das Daſein der Dinge zu erklären, iſt es ſchlechthin nothwendig, daß wir die Exiſtenz Gottes denken. Das Daſein der Dinge kann nur durch den Begriff der Cauſalität erklärt werden. Jedes Ding muß ſeinen zureichenden Grund haben; keines iſt durch ſich ſelbſt begründet: alſo muß es ein Weſen als Urheber oder Urſache aller Dinge geben, welches nicht von einem andern abhängt, alſo durch ſich ſelbſt begründet iſt. Dieſes Weſen, weil es den Grund ſeines Daſeins in ſich ſelbſt hat, exiſtirt nicht mit relativer, ſondern mit abſoluter Nothwendigkeit. Dies iſt die allgemeine Formel, innerhalb deren ſich der Gedankengang des kosmologiſchen Beweiſes bewegt. Den Oberſatz bildet das Daſein der Dinge, den Unterſatz das Axiom des zureichenden Grundes, den Schlußſatz das Daſein Gottes. Je nachdem der Oberſatz, die Thatſache der Welt, näher beſtimmt wird, ſpecificirt ſich auch der kosmologiſche Beweis und beſtimmt ſich demnach näher die Exiſtenz Gottes. Nimmt man die Welt als die Summe

*) De la démonstration cartésienne de l'existence de Dieu du P. Lami. Op. phil. pg. 177.

aller Dinge, ſo gilt von ihr, was von jedem Dinge gilt: die Welt iſt zufällig, alſo muß es eine Urſache der Welt geben, die nicht zufällig iſt, d. h. eine nothwendige und ewige Urſache. Nimmt man die Welt als ein Ganzes, ſo muß jene Welturſache ein einziges Weſen ſein. Gilt das Weltganze als eine zweckmäßige, planvolle Ordnung, ſo muß jene einzige Welturſache ein zweckthätiges, denkendes, perſönliches Weſen d. h. eine weiſe Urſache oder ein Welturheber ſein. Aus dem Daſein der Welt ſchließen wir die Exiſtenz Gottes: das iſt der kosmologiſche Beweis in ſeiner phyſikaliſchen Form. Aus der Einheit der Welt ſchließen wir die Einheit Gottes, aus der zweckmäßigen Verfaſſung der Welt die moraliſche Einheit oder Perſönlichkeit Gottes: das iſt der kosmologiſche Beweis in ſeiner teleologiſchen (phyſikotheologiſchen) Form.

Dieſen auf die Exiſtenz (nicht der Welt, ſondern) der Weltordnung geſtützten Beweis bezeichnet Leibniz ſelbſt als ein neues, bisher nicht gekanntes Argument. „Es iſt klar," ſetzt er hinzu, „daß die Uebereinſtimmung ſo vieler Weſen, die keinen gegenſeitigen Einfluß auf einander ausüben, nur von einer allgemeinen Urſache herrühren kann, die alle Dinge lenkt und eine unendliche Macht und Weisheit in ſich vereinigen muß, um deren harmoniſche Ordnung vorherzubeſtimmen*)."

3. Der Beweis aus den ewigen Wahrheiten.

Die Hauptrichtung, welche Leibniz in ſeinen Beweiſen vom Daſein Gottes immer verfolgt, geht von der Zufälligkeit der Welt auf die Nothwendigkeit Gottes. Die Welt iſt nur in bedingter oder hypothetiſcher Weiſe nothwendig. Die hypothetiſche

*) Considérations sur le principe de vie. Op. phil. pg. 430.

Nothwendigkeit fordert, um erklärt zu werden, die abſolute oder metaphyſiſche. Hypothetiſch nothwendig ſind die zufälligen Wahrheiten, metaphyſiſch nothwendig die ewigen. Es muß eine metaphyſiſche (unbedingte) Nothwendigkeit, es muß ewige Wahrheiten geben, weil ſonſt auch die zufällige Exiſtenz, die zufälligen Wahrheiten nicht begriffen werden könnten. Wenn es aber ewige Wahrheiten giebt, ſo müſſen dieſelben urſprünglich in einem ewigen und nothwendigen Verſtande als ihrem Subjecte exiſtiren, und dieſer Verſtand kann nur Gott ſein. Dies nennt Leibniz den Beweis aus den ewigen Wahrheiten: es iſt das kosmologiſche Argument, angewendet auf dieſe beſtimmte Thatſache. In ſeiner Abhandlung über den erſten Urſprung der Dinge ſagt Leibniz: „die Weltgründe liegen verborgen in einem außerweltlichen Princip, das ſich von dem Naturzuſammenhange, von der Reihenfolge der Dinge unterſcheidet, deren Inbegriff die Welt ausmacht. Und darum muß man von der natürlichen oder bedingten Nothwendigkeit, wonach das Folgende immer von dem nächſt Vorhergehenden beſtimmt wird, zu einer unbedingten oder metaphyſiſchen Nothwendigkeit emporſteigen, die nicht weiter begründet werden kann. Denn die vorhandene Welt iſt phyſikaliſch (hypothetiſch), aber nicht abſolut (metaphyſiſch) nothwendig. Wird einmal dieſe ſo beſchaffene Welt vorausgeſetzt, ſo folgt freilich, daß nur ſo beſchaffene Dinge entſtehen können. Die letzte Wurzel der Dinge muß in einer metaphyſiſchen Nothwendigkeit enthalten ſein (in aliquo, quod sit metaphysicae necessitatis); der Grund des Exiſtirenden kann nur ein Exiſtirendes ſein: deßhalb muß ein Weſen von metaphyſiſcher Nothwendigkeit exiſtiren, ein ſolches, das durch ſich ſelbſt exiſtirt, verſchieden von der Vielheit der Dinge oder von der Welt, deren Daſein, wie wir eingeräumt und bewieſen haben, keine metaphyſiſche Nothwendigkeit hat.

Wenn nun der Grund der Dinge nur in metaphyſiſchen Nothwendigkeiten oder in ewigen Wahrheiten zu ſuchen iſt, wenn nun Exiſtirendes nur von Exiſtirendem herrühren kann, ſo müſſen die ewigen Wahrheiten in einem ſchlechterdings nothwendigen Weſen d. h. in Gott exiſtiren, der wirklich macht, was ſonſt nicht wirklich wäre*)."

Und ſo erklärt ſich die Monadologie zuſammenfaſſend über die Beweiſe vom Daſein Gottes, nachdem ſie vorher die Exiſtenz, Einheit, Nothwendigkeit Gottes kosmologiſch dargethan hat: „Gott allein (oder das nothwendige Weſen) hat den Vorzug, daß ſeine Exiſtenz nothwendig iſt, wenn ſie möglich iſt. Da nun der Möglichkeit (Denkbarkeit) eines ſchrankenloſen Weſens, welches ohne jede Negation und folglich ohne allen Widerſpruch iſt, Nichts im Wege ſteht, ſo genügt dieſer Grund allein, um das Daſein Gottes a priori zu erkennen. Wir haben dieſes Daſein auch durch die Realität der ewigen Wahrheiten bewieſen. Aber wir haben daſſelbe ſo eben auch a poſteriori dargethan, denn es giebt zufällige Weſen, die ihren letzten oder zureichenden Grund nur in einem nothwendigen Weſen haben können, welches den Grund ſeiner Exiſtenz in ſich ſelbſt trägt**)."

Am einfachſten und natürlichſten läßt ſich der Beweis vom Daſein Gottes in der leibniziſchen Philoſophie führen, wenn man ihn ſtreng im Geiſt und in der Richtung der Monadenlehre hält. Leibniz inducirt das Daſein Gottes, wie er das Daſein der Monaden inducirt. „Es giebt zuſammengeſetzte Weſen," ſo lauten

*) De rerum originatione radicali. Op. phil. pg. 147, 48.

**) Monadologie Nr. 45. Beweis von der Exiſtenz Gottes: Monad. Nr. 38. Von der Einheit Gottes: Monad. Nr. 39. Von der Nothwendigkeit Gottes: Monad. Nr. 44. Vgl. Principes de la nat. et de la gr. Nr. 7, 8. Op. phil. pg. 716.

die erſten Erklärungen ſeines Syſtems; „darum muß es einfache Weſen geben.“ Es giebt Körper, darum muß es Kräfte geben, die nichts anderes ſein können als Monaden. So erhellte die Exiſtenz der Monaden. Es giebt Monaden oder ein Stufenreich von Kräften; darum muß es eine höchſte Kraft, eine höchſte Monade geben, die nichts anderes ſein kann als Gott. So erhellt die Exiſtenz Gottes. Und daraus erklärt ſich das Verhältniß, welches Leibniz zu den Schulbeweiſen einnimmt. Weil er das Daſein Gottes im Grunde inducirt, darum überwiegt bei ihm der kosmologiſche Beweisgrund: weil Monaden exiſtiren, darum muß eine höchſte Monade oder Gott exiſtiren. Weil Gott Monade iſt, darum iſt er ein einziges Weſen: ſo iſt mit dem Begriff der Monade zugleich die Einheit Gottes gegeben. In dem Begriff der Monade liegt, daß eine höchſte Monade gedacht werden kann und muß: ſo gilt bei Leibniz das ontologiſche Argument. Endlich da die Exiſtenz der Monaden überhaupt eine metaphyſiſche Nothwendigkeit oder eine ewige Wahrheit bildet, ſo gründet Leibniz den Beweis vom Daſein Gottes auf die Realität der ewigen Wahrheiten, auf die metaphyſiſche Nothwendigkeit.

Aber hier hüte man ſich, um nicht durch voreilige Schlüſſe den Geiſt der leibnizianiſchen Theologie zu verfehlen, den Begriff der metaphyſiſchen Nothwendigkeit weiter auszudehnen, als auf das Daſein Gottes. Gott exiſtirt mit metaphyſiſcher Nothwendigkeit. Daraus folgt nicht, daß Gott auch nach metaphyſiſcher Nothwendigkeit handelt; was ſo viel hieße, als in den Spinozismus zurückfallen. Daraus folgt nicht, daß Gott nach gar keiner Nothwendigkeit handelt; daß die ewigen Wahrheiten ſeine beliebigen, willkürlichen Ideen ſind (wie Descartes und Poiret gemeint haben): was ſo viel hieße, als die ewigen Wahrheiten leugnen und den Geſichtspunkt der Philoſophie überhaupt verlaſſen. Gott

handelt nicht willkürlich, alſo handelt er nach Geſetzen. Aber er handelt nicht nach metaphyſiſcher Nothwendigkeit. Alſo nach welchen Geſetzen handelt Gott? Welches iſt die göttliche Nothwendigkeit, da ſie weder die metaphyſiſche noch die phyſikaliſche iſt?

II.

Das Weſen Gottes.

1. Die höchſte Kraft.

Gott iſt die höchſte Monade. Dieſen durch die Monadenlehre gebotenen und bewieſenen Begriff nehmen wir zum Ausgangspunkte und zur Richtſchnur für die natürliche Theologie. Daraus ergeben ſich die nähern Beſtimmungen Gottes, und wenn dieſe einander widerſprechen ſollten, ſo liegt der Keim des Widerſpruchs ſchon in dem erſten Grunde der natürlichen Theologie. Als die höchſte Monade oder, wie ſich die Aufklärung mit Vorliebe ausdrückte, als das höchſte Weſen, iſt Gott ſchrankenlos, alſo immateriell und darum abſolut vollkommen. Mit der Schranke fehlt in Gott das negative Princip, das in jedem andern Weſen die Kraft und Vollkommenheit begränzt und darum die Unvollkommenheit begründet: Gott iſt, als das abſolut vollkommene Weſen, lauter Realität, oder, um den wolfiſchen Ausdruck vorwegzunehmen, er iſt das allerrealſte Weſen. Nachdem Leibniz in der Monadologie die Exiſtenz und Einheit Gottes bewieſen hat, ſo folgert er daraus die Aſeität und lautere Wirklichkeit Gottes, welche den Begriff der abſoluten Vollkommenheit ausmacht. „So läßt ſich ſchließen, daß dieſes höchſte Weſen, welches einzig, allgemein und nothwendig iſt, Nichts außer ſich hat, das von ihm unabhängig wäre, und daß es die einfache Folge ſeiner ſelbſt iſt: darum muß es ſchrankenlos ſein und alle

mögliche Realität in ſich begreifen. Daraus folgt, daß Gott abſolut vollkommen iſt. Denn die Vollkommenheit iſt nichts anderes als die Größe der poſitiven Realität, im genauen Verſtande genommen, ohne die Schranken und Grenzen der Dinge. Wo es aber ſchlechterdings keine Grenzen giebt, wie in Gott, da iſt die Vollkommenheit abſolut unendlich*)."

Nun kann nach den erklärten Grundſätzen der leibniziſchen Philoſophie das höhere Weſen von dem niedern niemals deutlich erkannt werden, denn dieſe Erkenntniß wäre die Auflöſung der feſten Naturſchranke, welche in jedem Weſen die monadiſche Eigenthümlichkeit ausmacht. Alſo kann auch Gott, als das höchſte Weſen, von dem menſchlichen Geiſte, als dem beſchränkten Verſtande, niemals mit voller Klarheit und Deutlichkeit begriffen werden. Eine Theologie als Wiſſenſchaft im ſtrengen Sinne des Worts iſt daher nicht möglich. Indeſſen, wenn auch Gott, als die höchſte Monade, nicht mehr in die Kette der Weſen gehört (denn er iſt ohne Materie), ſo gehört er als Monade doch in deren Verwandtſchaft. Der menſchliche Geiſt iſt gottähnlich, die übrigen Weſen ſind dem Geiſte analog, denn ſie ſind alle Kräfte und Seelen. Gott iſt mithin auch Seele, auch Geiſt. Die Kräfte und Attribute, die allen Seelen, allen Geiſtern als ſolchen zukommen, müſſen auch dem göttlichen Geiſte beigelegt werden können. Wir begreifen die höchſte Monade nach der Analogie der niedern; es iſt die Analogie, die in dem geſammten Seelenreiche ſtattfindet, wodurch wir deſſen Oberhaupt, die vollkommenſte aller Seelen, den höchſten aller Geiſter erkennen. Und darum ſagten wir früher, daß die Theologie im Verſtande der Monadenlehre eigentlich die Pſychologie Gottes ſei. Denn wir vermögen

*) Monadologie. Nr. 40, 41. Op. phil. pg. 708.

Gott nur inſoweit deutlich zu erkennen, als ſein Geiſt dem unſrigen analog iſt. Aber natürlich müſſen in der höchſten Monade die verwandten Seelenkräfte in der höchſten Potenz wirken d. h. ohne Schranke, alſo in lauterer Realität. Um daher die Attribute Gottes zu erkennen, müſſen wir unſere Seelenkräfte in die höchſte Potenz erheben, oder wir müſſen nach dem Geſetz der Analogie die in uns wirkſame Kraft bis zu einem Grade ſteigern, über den hinaus kein höherer Grad gedacht werden kann. Dieſe Steigerung des Relativen zum Abſoluten nennt man die „via eminentiae“. Die Kraft wirkt unübertrefflich, wenn ſie durch keinerlei Schranke mehr bedingt und gehemmt wird. So wirken die Monadenkräfte in Gott. Und darum können wir ſagen, daß die Pſychologie zur Theologie wird, wenn man ſie potenzirt und ihre Begriffe via eminentiae bis zum höchſten Grade ſteigert. Bei der unendlich großen Differenz zwiſchen Gott und Menſch iſt die Erkenntniß Gottes nur möglich durch eine bis zur unendlichen Differenz erweiterten Analogie.

2. Allmacht, Weisheit, Güte.

Jede Monade iſt eine Kraft, die vorſtellt und ſtrebt, deren Vorſtellung und Streben ſich entwickeln, aufklären, verdeutlichen will. Im menſchlichen Geiſte wird die vorſtellende Kraft Verſtand, die ſtrebende Wille. In Gott wird die abſolute Kraft abſoluter Verſtand und abſoluter Wille. Abſolut iſt die Kraft, welche Alles vermag, d. i. die Allmacht; abſolut der Verſtand, der Alles auf das Deutlichſte erkennt, d. i. die vollkommenſte Wiſſenſchaft (Allwiſſenheit) oder Weisheit; abſolut endlich iſt der Wille, der die vollkommenſte Glückſeligkeit, unter allen Umſtänden das Beſte erſtrebt und erreicht, d. i. die Güte. So ſind Allmacht, Weisheit und Güte die nothwendigen Attribute Gottes, als die höch-

ſten Potenzen der Kraft, der Vorſtellung und des Strebens. Genau ſo beſtimmt die Monadologie das Weſen Gottes. „In Gott exiſtirt die Macht, welche die Quelle aller Dinge iſt, dann die Erkenntniß, die bis in ihre kleinſten Theile die Ideenwelt umfaßt, endlich der Wille, der nach dem Principe des Beſten die Veränderungen oder Schöpfungen bewirkt. Und eben dies entſpricht dem genau, was in den geſchaffenen Monaden die Grundkräfte ausmacht, nämlich den Vermögen der Vorſtellung und des Strebens. Aber in Gott ſind dieſe Attribute abſolut unendlich oder vollkommen, während ſie in den geſchaffenen Monaden oder Entelechien (ein Wort, welches Hermolaus Barbarus mit „„perfectihabiae““ überſetzte) nur Nachbilder davon ſind, mehr oder weniger vollkommen nach dem Maße der Monaden*)." „Gott muß in eminenter Weiſe (éminemment) die Vollkommenheiten in ſich ſchließen, die in den natürlichen Monaden enthalten ſind: alſo wird er Macht, Erkenntniß und Wille im vollkommenen Maße haben, d. h. die höchſte Allmacht, Allwiſſenheit und Güte (une toute-puissance, une omniscience et une bonté souveraines**)."

3. Die ſchöpferiſche Wirkſamkeit.

Dieß ſind die Attribute Gottes, die wir deutlich erkennen als die ihm inwohnenden Weſensbeſchaffenheiten. Dieſe Attribute ſind die Kräfte, die in Gott wirken. Wie wirken dieſe Kräfte in Gott? Alle Wirkſamkeit beſteht in dem Verwirklichen deſſen,

*) — Et c'est ce qui répond à ce qui dans les monades créées fait le sujet ou la base, la faculté perceptive et la faculté appétitive. Monad. Nr. 48. Op. phil. pg. 708.

**) Principes de la nat. et de la gr. Nr. 9. Op. phil. pg. 716.

was möglich iſt, oder in einer Veränderung, worin von dem Zuſtande der Möglichkeit zu dem der Wirklichkeit übergegangen wird. Die natürlichen Kräfte wirken nach dem Maße ihres Vermögens; dieſes Maß iſt Naturanlage, und das Verwirklichen der Naturanlage iſt Entwickelung. Aber in Gott, als dem vollkommenen, ſchrankenloſen, übernatürlichen Weſen, giebt es keine Natur, alſo auch keine Naturanlage: alſo giebt es in Gott auch keine Entwickelung. Die göttlichen Kräfte entwickeln ſich nicht, weil ſie von vornherein abſolut ſind, weil in ihnen mit der Schranke die Materie, mit dieſer die natürliche Grundlage und damit jener elementare Zuſtand der Möglichkeit fehlt, der in den übrigen Monaden das Princip der Entwickelung ausmacht. In Gott iſt Alles möglich, aber die hier geſetzte Möglichkeit iſt nicht dunkle Naturanlage, ſondern deutlichſte Vorſtellung, d. h. nicht natürliche (materielle), ſondern rein ideale Möglichkeit. Mithin beſteht die göttliche Wirkſamkeit darin, die ideale Möglichkeit zu verwirklichen oder die Idee in Natur und Wirklichkeit, die Ideenwelt in eine reale Welt zu verwandeln. Die Kraftäußerung, wodurch das Ideale ins Werk geſetzt wird, iſt nicht Entwicklung, ſondern Schöpfung. Und darin beſteht in Rückſicht der Wirkſamkeit der Unterſchied zwiſchen Gott und den Monaden, daß die göttlichen Kräfte ſchaffen, während ſich die natürlichen Kräfte entwickeln. Die Entwicklung geſchieht nach einer dunkeln, bewußtloſen Vorſtellung, die Schöpfung nach einer deutlichen und bewußten; jene geſtaltet das ſtofflich Gegebene, dieſe verkörpert die im Bewußtſein deutlich ausgeprägte Form; ſie handelt nicht inſtinctiv wie die Natur, ſondern nach einem bewußten Plan in Weiſe der Kunſt. Schöpfung iſt Kunſt: darum galt Leibniz die menſchliche Kunſt als ein Analogon der göttlichen

Schöpfung und der architektonische Menschengeist als eine kleine Gottheit.

4. Die Nothwendigkeit der Schöpfung.

Gott ist nur, indem er wirkt; er wirkt nur, indem er schafft; er schafft nach der deutlichsten Vorstellung und verhält sich darum zu dem Geschaffenen, wie der Künstler zu seinem Werke. Wie und was schafft Gott? Unter welchem Gesetze geschieht die Schöpfung, oder ist sie gesetzlos? Es handelt sich um die Freiheit und Nothwendigkeit in Gott, und man darf im Voraus annehmen, daß Leibniz diese große Frage hier in einer ähnlichen Weise lösen wird, als er sie in der Psychologie des Menschen gelöst hat. Wenn man Freiheit und Nothwendigkeit einander entgegensetzt, so geräth man in eine unauflösliche Schwierigkeit, welche Leibniz als eines der Labyrinthe bezeichnet, worin sich die menschliche Vernunft gewöhnlich verirrt*). Ist die Schöpfung oder das Wirken der göttlichen Kräfte ein Act der Nothwendigkeit, die den Willen vollkommen unterwirft und damit zu nichte macht, oder ist sie ein Act der Willkür, die kein Gesetz kennt? Gleichviel, welche Seite des Gegensatzes wir ergreifen, ob wir die Welt von einer allmächtigen Nothwendigkeit oder von einer allmächtigen Willkür abhängig machen, in beiden Fällen regiert ein fremdes, unwiderstehliches Schicksal den Gang der Dinge, und damit wird Freiheit und Selbstbestimmung im Innern der Welt und des Menschen vernichtet. Wozu noch thätig sein und Lebenszwecke ernstlich verfolgen, wenn die Dinge doch unabänderlich so kommen, wie sie vorher ausgemacht sind? Dem Menschen scheint dann Nichts übrig zu bleiben, als das

*) Vgl. Théodicée. Préface. Op. phil. pg. 470.

Vergnügen des Augenblicks und, was die Zukunft betrifft, eine abgeſtumpfte, quietiſtiſche Philoſophie, die Leibniz mit den Alten als die „faule Vernunft (la raison paresseuse)“ bezeichnet. Sobald wir das göttliche Wirken einer blinden Nothwendigkeit oder einer leeren Willkür gleichſetzen, geräth die menſchliche Vernunft auf dem einen oder andern Wege in das Labyrinth des Fatalismus, in den antiken Glauben an das Verhängniß und die Parcen, oder in mahometaniſche Schickſalsideen, d. h. in einen Aberglauben, der auf gleiche Weiſe der Religion wie der Vernunft widerſtreitet.

Die Schöpfung iſt ein Act der göttlichen Kraft oder Allmacht. Wäre ſie nur ein Act der Allmacht, ſo müßte Gott Alles ſchaffen, was ſeine Kraft vermag, und die Schöpfung wäre in dieſem Falle die nothwendige Folge der göttlichen Weſensenergie. Sie wäre metaphyſiſch nothwendig, wie das Daſein Gottes ſelbſt. Aber das göttliche Weſen iſt nicht bloß die allesvermögende Kraft, ſondern zugleich der alleſsehende Verſtand, der auf das Deutlichſte erkennt, was die Allmacht in ſich ſchließt. Darum iſt die Schöpfung zugleich ein Act des göttlichen Verſtandes, der die vollkommene Weisheit ſelbſt iſt, und wenn die erſte Bedingung des Schaffens die Exiſtenz der Kraft war, ſo iſt die zweite die Intelligenz und Weisheit dieſer Kraft. Geſetzt aber, die Schöpfung wäre nur ein Werk der Weisheit, ſo müßte Gott Alles hervorbringen, was in ſeinem Verſtande enthalten iſt und er auf das Deutlichſte vorſtellt; die Schöpfung wäre in dieſem Falle die nothwendige Folge der göttlichen Intelligenz, ein Erzeugniß des vollkommenſten Denkens. Sie wäre dann logiſch nothwendig, wie die Wahrheiten und Begriffe des Verſtandes. Da nun im göttlichen Verſtande Alles auf das Deutlichſte vorgeſtellt wird, was die Allmacht in ſich begreift; da die intelligente

Kraft Gottes das gesammte Reich aller idealen Möglichkeiten einschließt, so ist der Verstand gleich der Macht, und die nur durch den Verstand bedingte Schöpfung unterscheidet sich in Nichts von dem Werke der bloßen Kraftäußerung. Was aus dem Wesen der Kraft folgt, ist metaphysisch nothwendig; was aus dem Wesen des Verstandes folgt, ist logisch nothwendig: in Gott ist die logische Nothwendigkeit gleich der metaphysischen. Die Schöpfung ist logisch nothwendig, d. h. Gott muß Alles schaffen, was sein Verstand denkt und vorstellt, er muß Alles vorstellen und denken, was seine Kraft vermag; darum ist die logisch (durch den Verstand) bedingte Schöpfung gleich der metaphysisch (durch die Kraft) bedingten.

5. Die moralische Nothwendigkeit.

Wäre die Schöpfung auf diese Nothwendigkeit allein angewiesen, so wäre der göttliche Wille gar nicht oder nur dem Namen nach daran betheiligt, denn er müßte Alles wirklich geschehen lassen, was die Kraft vermag und der Verstand vorstellt. Er würde nicht von sich aus handeln, sondern die andern Kräfte handeln lassen. Gott wäre im Grunde willenlos; was so viel hieße, als die Willenskraft überhaupt und damit die Moral in Frage stellen. Gott wäre nicht Gott, wenn er nur als Macht oder Verstand und nicht als persönliche Willenskraft handelte. Die Schöpfung muß daher zugleich als ein Werk des göttlichen Willens begriffen werden. Aber der Wille handelt immer nach einer Idee oder nach einer Vorstellung, die ihn am meisten anzieht und alle übrigen an Macht überwiegt, die darum vor allen übrigen erstrebt, gewählt, verwirklicht wird. So wählt der göttliche Wille unter den möglichen Vorstellungen, die wir als so viele mögliche Welten ansehen können, eine bestimmte, um sie

ins Werk zu ſetzen. Er creirt eine dieſer Welten, um ſie wirklich zu machen. Erſt dadurch wird die Schöpfung Creation, erſt dadurch wird das göttliche Werk Schöpfung im engern Sinne, während es ſonſt nur eine metaphyſiſche oder logiſche Folge d. h. eine willenloſe Production wäre. Indeſſen wählt der Wille nicht jede beliebige Idee, ſondern in allen Fällen die annehmlichſte. Der menſchliche Wille wählt die überwiegende Neigung, er bethätigt unter allen determinirenden Vorſtellungen diejenige, die ihm am nützlichſten, der menſchlichen Natur am förderlichſten, der Vernunft am conformſten erſcheint. Denn das Nützliche, wenn es klar gedacht wird, iſt das Gemeinnützliche und dieſes das Vernunftgemäße. So wählt der göttliche Wille unter den idealen Möglichkeiten oder unter den möglichen Welten diejenige, die der göttlichen Vernunft als die nützlichſte und beſte erſcheint, die mithin unter allen denkbaren Welten auch an und für ſich wirklich die beſte und glücklichſte iſt. Der göttliche Wille wählt und ſchafft mithin nach dem Grundſatze des Beſten (selon le principe du meilleur). Der Wille handelt moraliſch, weil er wählt; er handelt nothwendig, weil ſeine Wahl geleitet wird durch die höchſte Einſicht, kraft deren der Wille nicht anders kann, als das Beſte wählen. Darum iſt das Geſetz des göttlichen Willens die moraliſche Nothwendigkeit: ſie bildet zugleich den letzten Erklärungsgrund der Schöpfung und iſt in dieſem Sinne das oberſte Weltprincip. Wäre die Schöpfung im metaphyſiſchen oder logiſchen Verſtande nothwendig, ſo müßte Gott Alles ſchaffen, was ſeine allmächtige Kraft vermag, ſein allwiſſender Verſtand denkt; er müßte alle ideale Möglichkeiten zur Wirklichkeit machen. Aber er verwirklicht davon nur, was er will; er will nur, was er wählt, und er wählt nach dem ewigen Geſetze ſeines Willens das Beſte. Das iſt die moraliſche Nothwendigkeit

der Schöpfung, und darin beſteht das Weſen der göttlichen Freiheit. Die menſchliche Freiheit war die Uebereinſtimmung zwiſchen Wille und Vernunft; die göttliche Freiheit iſt die höchſte Analogie der menſchlichen: ſie iſt die vollkommene Uebereinſtimmung zwiſchen dem höchſten Willen und der höchſten Vernunft, zwiſchen der Güte und Weisheit. Die Güte, wenn ſie durch die Weisheit beſtimmt wird, macht die Gerechtigkeit. Gerechtigkeit iſt nichts anderes als eine der Weisheit conforme Güte. „Da die Gerechtigkeit," ſagt Leibniz, „ganz im Allgemeinen genommen eine der Weisheit conforme Güte iſt (une bonté conforme à la sagesse), ſo muß es in Gott eine höchſte Gerechtigkeit geben*)." Die menſchliche Gerechtigkeit äußert ſich in der Menſchenliebe, die das fremde Glück wie das eigene erſtrebt, deren höchſtes Ziel die allgemeine Glückſeligkeit, die harmoniſche Ordnung der Menſchenwelt bildet. Die göttliche Gerechtigkeit iſt die höchſte Analogie der menſchlichen: ſie will und ſchafft eine glückliche Welt, worin alle Weſen vollkommen mit einander übereinſtimmen. Wenn die menſchliche Liebe ihr Glück in einer glücklichen Menſchheit findet, ſo findet die göttliche Liebe das ihrige in einer glücklichen Welt. Jene erſtrebt und entwickelt die menſchliche Harmonie; dieſe ſchafft und vollendet die Weltharmonie. Die göttliche Nothwendigkeit iſt die moraliſche. Die moraliſche Nothwendigkeit iſt der vernünftige Wille in höchſter Potenz: die weiſe Güte, welche Gerechtigkeit und Liebe zugleich iſt. Dieſe weiſe Güte ſchafft die beſte Welt, die als ſolche zugleich die glücklichſte iſt. Darum nennt Leibniz jene moraliſche Nothwendigkeit, die das Weſen der göttlichen Wirkungsweiſe ausmacht, eine glückliche Nothwendigkeit, weil unter ihrem Geſetz eine glückliche Welt entſpringt und beſteht.

*) Principes de la nat. et de la gr. Nr. 9. Op. phil. pg. 716.

6. Natürliche und moraliſche Nothwendigkeit.

Die leibniziſche Philoſophie unterſcheidet genau dieſe drei Arten der Nothwendigkeit: die metaphyſiſche (logiſche, geometriſche), die phyſikaliſche und moraliſche. Alles, was iſt, muß begründet und darum nothwendig ſein, aber die Nothwendigkeiten der Dinge gelten in verſchiedenem Sinne, und die ſcharfe Unterſcheidung derſelben bildet das erſte Erforderniß einer richtigen Einſicht. Wer den Begriff der Nothwendigkeit nicht kennt oder verneint, ſteht außerhalb aller Erkenntniß; wer alle Nothwendigkeit nur in einem Sinne verſteht, der wird die Wahrheit der Dinge verkennen und Gefahr laufen, auf ein übertriebenes und darum falſches Princip ein übertriebenes und darum falſches Syſtem zu gründen. So gilt die Nothwendigkeit bei den Spinoziſten nur im metaphyſiſchen (geometriſchen) Verſtande, bei den Materialiſten nur im phyſikaliſchen. Die metaphyſiſche Nothwendigkeit, wie die logiſche und geometriſche, gilt unbedingt, denn ihr Princip iſt die Kraft, die nicht anders kann als ſo wirken; der Verſtand, der nicht anders kann als ſo denken. Die moraliſche Nothwendigkeit gilt bedingt oder hypothetiſch, denn ihr Princip iſt der Wille, der von vielen Möglichkeiten eine beſtimmte ergreift und ausführt. Ebenſo gilt die natürliche Nothwendigkeit hypothetiſch, denn ihr Princip iſt die Kraft, die unter dieſen Bedingungen ſo, unter andern anders handelt. Nothwendig im metaphyſiſchen Verſtande ſind die ewigen Wahrheiten, im phyſikaliſchen die zufälligen Wahrheiten oder die natürlichen Thatſachen, im moraliſchen die Willenshandlungen, die durch die Wahl des Beſten beſtimmt werden oder nach dem Principe der Zweckmäßigkeit (principe de la convenance) verfahren. Die metaphyſiſche Nothwendigkeit beherrſcht den Verſtand, die phyſikaliſche die Natur, die moraliſche beſtimmt den Willen. Der logiſche Verſtand denkt nach dem Geſetze der Iden-

tität, die Natur handelt nach dem Geſetze des Grundes, der Wille nach dem Principe des Zwecks. Darin ſtimmt Wille und Natur überein, daß beide unter Bedingungen handeln, daß mithin die Handlungen beider eine nur hypothetiſche Nothwendigkeit haben. Dieſe hypothetiſche Nothwendigkeit verhält ſich zu der metaphyſiſchen, wie das Beſondere zum Allgemeinen, wie das Concrete zum Abſtracten, wie die Thatſache zur ewigen Wahrheit, oder wie die Wirklichkeit zur Möglichkeit. Es kann daher zwiſchen beiden niemals ein Widerſpruch ſtattfinden: die Thatſachen der Natur, wie die Handlungen des Willens, können niemals dergeſtalt vernunftwidrig ſein, daß ſie dem Principe der Denkbarkeit widerſtreiten. Wie verhält ſich aber die bedingte Nothwendigkeit des Willens zur bedingten Nothwendigkeit der Natur, wie die moraliſche Nothwendigkeit zur natürlichen? Die letzte gilt von den zufälligen Thatſachen der Natur, welche ſtets bedingte Kraftäußerungen ſind. Sie müſſen einen letzten zureichenden Grund haben. Dieſer letzte, zureichende Grund iſt Gott und zwar der göttliche Wille, der allein im Stande iſt, aus dem Möglichen das Wirkliche zu ſchaffen, und der dieſe Schöpfung vollbringt nach dem Geſetze der moraliſchen Nothwendigkeit, d. h. durch die Wahl des Beſten oder nach dem Principe der höchſten Zweckmäßigkeit. So bildet die moraliſche Nothwendigkeit den letzten, zureichenden Grund der phyſikaliſchen, die endlos wäre, wenn ſie nicht dort ihren ewigen Abſchluß fände. So iſt die moraliſche Nothwendigkeit der oberſte und höchſte Geſetzgeber der Natur, und die Thatſachen der Natur, die im Zuſammenhange mechaniſcher Cauſalität verknüpft ſind, müſſen zuletzt aus dem Principe der Zweckmäßigkeit d. h. teleologiſch erklärt werden. Und ſo erfüllt ſich hier unter dem Geſichtspunkte der Theologie jenes Verhältniß zwiſchen Endurſachen und wirkenden Urſachen, das wir ſchon früher als die Grundlage

der leibnizischen Metaphysik betrachtet und festgestellt hatten. Es sind nicht ebenbürtige, gleichberechtigte Principien, sondern die wirkende Ursache gilt nur unter der Voraussetzung der zweckthätigen, die physikalische Nothwendigkeit unter der Voraussetzung der moralischen, die Natur unter der Voraussetzung des göttlichen Willens. „Causae efficientes pendent a finalibus.“ Die höchste Zweckursache ist die moralische Nothwendigkeit in Gott, von der alles Andre, alle bedingten Kraftäußerungen abhängen. „Die ewigen Wahrheiten,“ sagt die Monadologie, „sind von Gott nicht abhängig, wie Manche meinen, sie sind nicht willkürlich und abhängig von dem göttlichen Willen, wie Descartes und Poiret geglaubt zu haben scheinen. Dieß gilt nur von den zufälligen Wahrheiten, deren Princip die Zweckmäßigkeit und die Wahl des Besten ist, während die nothwendigen Wahrheiten einzig und allein von dem göttlichen Verstande abhängen, dessen inneres Object sie ausmachen.“

In der bloßen Kraft ist unendlich Vieles möglich; in dem bloßen Verstande ist unendlich Vieles denkbar. In der Natur dagegen ist nur Bestimmtes wirklich; in der Betrachtung der Natur müssen diese wirklichen, bestimmten Thatsachen vorgestellt und erklärt werden. Darum lautet die Frage: wie wird aus jenen zahllosen Möglichkeiten diese bestimmte Wirklichkeit? Wie wird aus der Ideenwelt, in der zahllose Möglichkeiten vorgestellt werden können, diese wirkliche Welt, in der nur solche Thatsachen geschehen? Die Antwort heißt: durch Wahl und zwar durch die Wahl des göttlichen Willens, der mit der Weisheit selbst übereinstimmt und darum aus den zahllosen Möglichkeiten die beste, vollkommenste, glücklichste Ordnung der Dinge wählt und wirklich macht.

Siebzehntes Capitel.

Die Theodicee.

I.

Physikotheologie.

1. Gott als Urgrund und Endzweck der Welt.

Wir hatten bis jetzt die Welt unter dem metaphysischen Gesichtspunkte betrachtet als ein System von Kräften oder Monaden, die als Urwesen gegeben waren. So erschien die Welt als Natur, die sich aus eigenen Kräften entwickelt und von Stufe zu Stufe emporsteigt zu immer höhern Kräften, die sich zuletzt zu einer geistigen und moralischen Welt aufklären. Aber die höchste Kraft, weil sie nicht mehr beschränkt ist, gehört nicht mehr in den Naturzusammenhang. Mit dem Begriffe der höchsten Kraft oder Gottes verwandelt sich der metaphysische Gesichtspunkt in den theologischen, und unter diesem erscheint die Welt als Schöpfung. Hier enthüllt sich das Verhältniß der Monaden zu Gott und damit eine Seite ihrer Natur, die wir bis jetzt geflissentlich noch unerörtert gelassen. Wir haben an den Monaden mit Absicht immer nur das andere Moment hervorgehoben: daß sie nämlich Substanzen, selbständige und selbstthätige Wesen sind, die sich aus eigener spontaner Kraft entwickeln und den alleinigen Grund bilden von Allem, was in ihnen geschieht. Das

war die Seite ihrer Unabhängigkeit. Sie ſind unabhängig, weil ſie nicht von Außen beſtimmt und beeinflußt werden können, ſondern jede einzelne nur aus ihrem eigenen Weſen handelt. So bilden ſie die Elemente der natürlichen Weltordnung. Denn Natur iſt nur, wo ſpontane Kräfte wirken, wo in den Dingen Kraft, Selbſtbewegung und Selbſtthätigkeit ſtattfindet. Aber nur den Grund ihrer Handlungen tragen die Monaden in ſich ſelbſt, nicht den Grund ihres Daſeins. Sie wirken aus eigenen Kräften, aber dieſe Kräfte ſelbſt exiſtiren durch Gott. Wenn die Monaden ſind, ſo folgt Alles aus ihnen ſelbſt; aber daß ſie ſind, iſt ein Act der göttlichen Schöpferkraft. Und darin beſteht ihre Abhängigkeit. „Die Monaden," ſagt Leibniz, „ſind von Nichts abhängig außer von Gott." Ihre Wirkſamkeit iſt ſelbſtthätig, ihr Daſein geſchaffen: in der erſten Rückſicht ſind ſie Subſtanzen, in der zweiten Geſchöpfe (Creaturen). Als Subſtanzen erſcheinen die Monaden im metaphyſiſchen, als Creaturen im theologiſchen Verſtande. Mithin verhält ſich Gott zu den Monaden 1) als die höchſte Kraft zu den niedern und 2) als der Schöpfer zu ſeinen Geſchöpfen. Als die höchſte Monade iſt er der Endzweck, den alle übrigen erſtreben; als Schöpfer die Macht, die das Daſein aller andern bewirkt. Und ſo iſt Gott in Einem zugleich die wirkende Urſache und die Endurſache der Dinge, deren höchſte causa efficiens und deren höchſte causa finalis. Den Grund der Schöpfung bildet die göttliche Macht, den Zweck der Schöpfung der göttliche Weltplan, der zugleich ein Act der Weisheit und Güte, alſo durch die Idee der Gerechtigkeit beſtimmt iſt. In der göttlichen Macht beſteht das bewirkende Weltprincip, in der göttlichen Gerechtigkeit das regierende. Und ſo nimmt Gott zu der Welt das doppelte Verhältniß ein: er iſt vermöge ſeiner Macht der ſchaffende (werkthätige), vermöge

ſeiner Gerechtigkeit (Weisheit und Güte) der regierende Künſtler der Welt. Der ſchaffende Künſtler, der die Welt macht, iſt der architektoniſche; der regierende, der die geſchaffene Welt erhält und regiert, iſt der moraliſche. Der architektoniſche Künſtler iſt der Weltbaumeiſter, der moraliſche der Weltbeherrſcher. Als das Werk des Weltbaumeiſters iſt die Schöpfung Maſchine, als das Reich des Weltbeherrſchers iſt ſie ein Staat. Sie iſt in der erſten Rückſicht ein mechaniſches, in der andern ein moraliſches Kunſtwerk. „Gott handelt," ſagt Leibniz in ſeiner Abhandlung über den Urſprung der Dinge, „nicht bloß naturmächtig, ſondern auch frei, er iſt nicht bloß der Grund, ſondern auch der Zweck der Dinge; er beweiſt nicht bloß ſeine Größe oder Macht in der Bildung der Weltmaſchine, ſondern auch ſeine Güte oder Weisheit in deren Verfaſſung und Plan. Man meine nicht, daß hier die moraliſche Vollkommenheit oder Güte mit der metaphyſiſchen Vollkommenheit oder Größe vermiſcht und etwa jene durch dieſe aufgehoben werde: die Welt iſt nicht bloß im phyſikaliſchen oder metaphyſiſchen Verſtande, ſondern auch im moraliſchen die vollkommenſte Welt, denn die moraliſche Kraft iſt den Geiſtern ſelbſt von Natur gegeben. Und darum iſt die Welt nicht bloß die bewunderungswürdigſte Maſchine, ſondern auch, ſoweit ſie aus Geiſtern beſteht, der beſte Staat, der den Geiſtern die größtmögliche Glückſeligkeit und Freude zu Theil werden läßt, und eben darin beſteht ja deren natürliche Vollkommenheit*)."

2. Die Welt als Natur und Schöpfung.

So werden Welt und Natur zuletzt auf Gott zurückgeführt

*) De rerum originatione radicali. Op. phil. pg. 148, 149.

und aus deſſen ewiger Macht und Weisheit abgeleitet. Die Phyſik erhebt ſich damit zur Theologie, und mit dieſer ſo begründeten phyſikotheologiſchen Betrachtungsweiſe vollendet ſich die leibniziſche Philoſophie, in deren erſten Ausgangspunkten ſchon die phyſikotheologiſche Richtung deutlich angelegt war. Als Leibniz im Jahre 1687 Bayle ſein Princip der Continuität und der unendlich kleinen Differenzen brieflich auseinanderſetzte, erklärte er ſich über die Geltung der Zwecke in der Natur. „Die wahre Phyſik muß aus der Quelle der göttlichen Vollkommenheiten geſchöpft werden. Gott iſt die letzte Urſache der Dinge, und die Erkenntniß Gottes iſt nicht weniger das Princip der Wiſſenſchaften, als ſein Weſen und Wille das Princip alles Daſeins. Die Philoſophie wird geheiligt, wenn man ihre Bäche aus der Quelle göttlicher Kräfte herleitet. Statt die Endurſachen und die Betrachtung einer weiſen Macht von der Naturlehre auszuſchließen, muß man vielmehr Alles in der Natur daraus erklären. Ich gebe zu, daß im Einzelnen die Wirkungen der Natur mechaniſch erklärt werden können und müſſen, ohne darüber ihre Zwecke und ihren Nutzen zu vergeſſen, aber die allgemeinen Principien der Phyſik wie der Mechanik ſind von der Leitung einer höchſten Einſicht abhängig und können ohne dieſe nicht erklärt werden. Und auf dieſe Weiſe muß man die Religion mit der Vernunft verſöhnen*)."

Aus dieſem Geſichtspunkte der Phyſikotheologie löſt ſich zugleich die früher berührte Frage nach der wachſenden oder gleichmäßigen Vollkommenheit der Welt. Bekanntlich erörterte Leibniz dieſe Frage in einem Briefe an Bourguet, und Leſſing wollte im Geiſte der leibniziſchen Philoſophie die gleichmäßige Vollkom-

*) Extrait d'une lettre à Mr. Bayle sur un principe général, utile à l'explication des loix de la nature. Op. phil. pg. 106.

menheit der andern vorgezogen wiſſen. Er hat richtig geurtheilt. Als bloße Natur wäre die Welt ein endloſes Stufenreich von Monaden, alſo ein Syſtem immer wachſender Vollkommenheit. Allein die Welt iſt nicht bloß Natur, ſondern zugleich Schöpfung. Als Schöpfung iſt ſie die vollkommenſte Welt, und es leuchtet ein, daß dieſer höchſte Grad der Vollkommenheit niemals die wachſende ſein kann, die ja den höchſten Grad niemals erreichen würde. Die Schöpfung bildet nothwendig ein Syſtem ewig gleichmäßiger Vollkommenheit, denn das Reich der Weſen iſt hier abgeſchloſſen durch einen höchſten Zweck und einen letzten Grund, die beide in dem göttlichen Weſen ſelbſt ihren Beſtand haben*).

Die Summe der natürlichen Theologie (Phyſikotheologie) faßt ſich mithin in folgenden Hauptbegriffen zuſammen. Gott ſchafft und ordnet die Welt; in dieſer natürlichen und moraliſchen Weltordnung offenbart ſich die göttliche Macht und Weisheit. Die Weltordnung iſt die Offenbarung Gottes. Den Begriff Gottes, deſſen Offenbarung Natur und Welt iſt, nennen wir Deismus. Dieſe von Gott geſchaffene Welt iſt unter allen möglichen Welten die vollkommenſte und beſte. Daß die wirkliche Welt die beſte ſei, behauptet der Optimismus. Aber in der wirklichen Welt finden ſich überall Unvollkommenheit und Uebel. Wie kann in der vollkommenſten Welt das Unvollkommene, in der glücklichſten Welt das Uebel, in der beſten Welt das Böſe exiſtiren? Wie läßt ſich mitten unter dieſen Unvollkommenheiten der wirklichen Welt rechtfertigen, daß ſie in Wahrheit die beſte iſt? Dieſe Frage löſt die Theodicee. So entwickelt ſich das Syſtem der natürlichen Theologie als Deismus, Optimismus, Theodicee.

*) Vgl. oben Capitel VII. dieſes Buchs. Nr. III. 2. S. 475 flgd.

II. Deismus.

1. Die Welt als Offenbarung Gottes.

Wir müſſen zuvörderſt den gewöhnlich ſchwankenden Begriff des Deismus genau feſtſtellen. Deismus iſt ein beſtimmter Theismus. Es iſt der Theismus der natürlichen Theologie und als ſolcher zu unterſcheiden ſowohl von dem Pantheismus als von dem Theismus der geoffenbarten und poſitiven Religionen. Der Deismus iſt die natürliche Erkenntniß Gottes, d. h. er lehrt einen Gott, deſſen Offenbarung Natur und Welt im Ganzen ausmachen. In dem Begriff einer von Gott geordneten Welt, einer göttlichen Weltordnung ſtimmt daher der Deismus mit dem Pantheismus überein. In beiden iſt Gott ordo ordinans. Allein während der Pantheismus die Weltordnung gleich ſetzt dem göttlichen Weſen, ſo behauptet der Deismus einen ſolchen Unterſchied beider, daß jenſeits und über der Welt Gott als das höchſte Weſen, als der perſönliche Welturheber, als die allumfaſſende Weltурſache ſtehen bleibt. Zwiſchen Gott und Welt iſt daher im Deismus keine weſentliche Einheit, ſondern ein Verhältniß, ähnlich dem des Künſtlers zu ſeinem Werke. Der Künſtler iſt die eminente Urſache des Kunſtwerkes, d. h. er enthält mehr in ſich, als dieſes offenbart. So enthält Gott mehr in ſich, als die Welt offenbart, und er hätte, wenn es ſich bloß um ſeine Macht oder um ſein metaphyſiſches Weſen handelte, auch eine andere Welt ſchaffen können als die unſrige. Die Macht Gottes überſteigt alle Natur und alle natürliche Erkenntniß: darum muß der Deismus ein Irrationales in Gott behaupten, das ihn zwar nicht weiter kümmert, aber ſeinen Rationalismus ſchließlich dem Supranaturalismus geneigt macht. Was den Deismus vom Pantheismus unterſcheidet, eben dies macht ihn zum Theismus:

die Trennung zwiſchen Gott und Welt, die Einſchränkung der rationalen Erkenntniß, das Geltenlaſſen eines Irrationalen. Anders aber erſcheint die Offenbarungsweiſe des überweltlichen Gottes im reinen Deismus, anders in den theiſtiſchen Vorſtellungen der poſitiven Religionen. Und dieſer Unterſchied iſt ſo mächtig und durchgreifend, daß ſich hier der reine Deismus den poſitiven Religionen, vor allem der chriſtlichen, feindlicher entgegenſetzt, als ſelbſt der weniger entwickelte Pantheismus nöthig hat. Nach den Begriffen nämlich des reinen Deismus offenbart ſich der überweltliche (übernatürliche) Gott im Univerſum, niemals ausſchließlich in einem einzelnen Weſen. Es iſt nach deiſtiſchen Begriffen unmöglich, daß jemals das vollkommenſte Weſen beſchränkt und unvollkommen, jemals ein beſchränktes und unvollkommenes Weſen dem vollkommenſten gleich wird. Der Menſch kann nie Gott, Gott kann nie Menſch werden; die Apotheoſe iſt ebenſo unmöglich als die Incarnation. Setzen wir nun, daß die Vergötterung natürlicher Individuen das Weſen der heidniſchen Mythologie, die Menſchwerdung Gottes den Mittelpunkt der chriſtlichen Offenbarung ausmacht: ſo leuchtet ein, daß der Deismus dem Heidenthum wie dem Chriſtenthum, der Mythologie wie dem höchſten Offenbarungsglauben gerade im Weſen der Sache auf das Aeußerſte widerſtreitet. Die Menſchwerdung Gottes, hatte Spinoza erklärt, erſcheine ihm wie die Quadratur des Kreiſes. Gott wird Menſch heißt in dieſem Verſtande: die Subſtanz wird Modus, was ebenſo unmöglich erſcheint, als wenn ein Kreis die Natur des Quadrates annehmen wollte. Aehnlich muß der reine Deismus urtheilen. Gott wird Menſch heißt in ſeinem Verſtande: die höchſte Monade wird eine niedere, das vollkommene Weſen ein unvollkommenes; Gott, ſeinem Weſen nach ſchrankenlos, immateriell und darum kein Individuum, wird

eine beſchränkte, körperliche, individuelle Subſtanz. Mit der Menſchwerdung Gottes fällt natürlich auch das Dogma der Trinität, welches ſich darauf gründet; mit dieſem höchſten Wunder werden die Wunder überhaupt für nichtig erklärt. Nicht als Wunderthäter, ſondern als Geſetzgeber der Welt offenbart ſich der Gott des Deismus: nicht in der Aufhebung, ſondern in dem ewig gleichmäßigen Gange der Naturgeſetze.

Die Religion des Deismus iſt der reine Monotheismus, der die natürlichen Individuen nie vergöttert, noch weniger ſeinen Gott jemals verkörpert. Darum hat und fühlt der Deismus eine größere Verwandtſchaft zu dem idealen Judenthum und zu dem idealen Muhamedanismus, als zur heidniſchen Mythologie und zum Chriſtenthum. Und daraus erklärt ſich die Vorliebe, womit die deutſche Aufklärung das Judenthum und den Islam behandelte, womit noch Leſſing ſeinen Nathan und Saladin in nächſter Verwandtſchaft mit der natürlichen Religion darſtellte, um ſo viel reifer und weiſer als den Templer, um ſo viel beſſer und ſittlicher als den Patriarchen ſein ließ.

2. Weltordnung und Wunder.

Nur in einem Punkte ſtimmt der Deismus anders als jene monotheiſtiſchen Religionen. An die Stelle der unbeſchränkten Willkür in Gott ſetzt er die moraliſche Nothwendigkeit, was ſo viel ſagen will, als eine ewig begründete, nach göttlicher Gerechtigkeit geregelte Weltordnung. Einmal geſchaffen, bewegt und entwickelt ſich die Welt nach den ihr eingebornen Geſetzen, und die Weltſchöpfung beſteht von da an lediglich in der Welterhaltung, die als eine fortgeſetzte, ununterbrochene Schöpfung (création continuelle) betrachtet werden kann. Aus dieſem Grunde verneint der Deismus jedes übernatürliche Eingreifen Gottes in den

einmal feſtgeſetzten Gang der Dinge. Denn was ſoll dieſes Eingreifen? Was ſoll mitten in der geſetzmäßig geſchaffenen Welt das plötzliche Wunder? Etwa die Welt beſſer machen? Dies hieße die Schöpfung berichtigen; dies hieße anerkennen, daß die Welt ſchlechter iſt, als ſie zu ſein beſtimmt war, oder daß die geſchaffene Welt die beſte nicht iſt, was der göttlichen Gerechtigkeit und damit dem Begriff des wahren Gottes ſelbſt widerſtreitet. Wenn aber ein übernatürliches Eingreifen Gottes in den Gang der Dinge überhaupt nicht ſtattfindet, ſo iſt auch unmöglich, daß ſich Gott in unmittelbarer und ausnehmender Weiſe Einzelnen offenbart; ſo müſſen die deiſtiſchen Begriffe derartige Offenbarungen verneinen, wie ſie jene poſitiven Religionen des reinen Monotheismus, wie ſie Judenthum und Muhamedanismus bei ihren Stiftern vorausſetzen. Weil ſich nach deiſtiſchen Begriffen Gott in der Weltordnung d. h. auf eine natürliche Weiſe offenbart, darum erſcheint dem reinen Deismus jede naturwidrige oder übernatürliche Offenbarung Gottes unmöglich, und Alle werden ihm verdächtig, die ſich für Träger und Auserwählte einer ſolchen Offenbarung ausgeben. Unter dieſem Geſichtspunkte richteten ſich die wolfenbüttler Fragmente, die auf den reinen Deismus gegründet waren, gegen die Bibel und die darauf gegründete Religion.

Leibniz' natürliche Theologie war, was ſie ihrer ganzen Anlage nach ſein mußte: Deismus. So hat Leſſing die leibniziſche Lehre beurtheilt; er hat mit der größten Entſchiedenheit behauptet, daß ſie klarer und bewußter Deismus geweſen ſei. Dem leibniziſchen Deismus iſt es nicht eingefallen, den Wunder- und Offenbarungsglauben, die Menſchwerdung Gottes, die Trinität u. ſ. f. zu ſeinen Wahrheiten zu rechnen; er wollte ſie nur den poſitiven Religionen nicht rauben. Er ſetzte ſie ohne Weiteres auf die Liſte des Uebervernünftigen, und hier muß man

freilich erklären, daß Leibniz von jener Unterscheidung zwischen dem Ueber- und Widervernünftigen, die im Geiste seiner Philosophie richtig war, eine Anwendung gemacht hat, die dem Geiste seiner Philosophie widersprach. Seine hierauf bezügliche Schlußfolgerung war nämlich folgende. Durch Wunder wird nichts verändert als natürliche Thatsachen, die, weil sie ihrer Natur nach zufällig sind, darum auch veränderlich sein dürfen; die, weil sie von Gott letztlich begründet sind, durch einen göttlichen Willensact auch modificirt werden können. Eine solche Modification nennen wir Wunder. Da mithin das Wunder nur die physikalische Nothwendigkeit antastet, die an und für sich keine ewige Wahrheit hat, so übersteigt es nicht die Vernunft als solche, sondern nur die Erfahrung; es ist nicht wider- sondern übervernünftig: unter diesem Rechtstitel darf die Vernunftreligion den Wunderglauben der positiven Religion gelten lassen.

Die natürliche Thatsache ist ein Act physikalischer Nothwendigkeit, das Wunder ein Act der moralischen. Da nun die physikalische Nothwendigkeit unter der Herrschaft der moralischen steht, so will Leibniz hierdurch die Möglichkeit des Wunders zulässig machen. Sein Fehlschluß springt in die Augen. Jede Thatsache der Natur ist ein Glied im Causalzusammenhange der Dinge und durchgängig durch diesen bedingt. Wird eine Thatsache, gleichviel welche, durch übernatürliche Macht verändert, so ist damit der gesammte Naturzusammenhang, das System der Naturgesetze aufgehoben. Das System der Naturgesetze aber ist eine göttliche Gesetzgebung, begründet durch moralische Nothwendigkeit. Das Wunder, indem es in einer Thatsache das System der Naturgesetze überhaupt verändert und umstößt, widerspricht der moralischen Nothwendigkeit d. h. der göttlichen Gerechtigkeit selbst. Leibniz muß so schließen, wie nach ihm Reimarus wird

lich geſchloſſen hat; wenn Gott in ſeiner Allmacht die Kraft zu Wundern beſitzt, ſo hindert ihn ſeine Gerechtigkeit, davon in der Ordnung der Dinge Gebrauch zu machen; wenn Gott aus natürlichen oder vielmehr übernatürlichen Gründen ein Wunderthäter ſein könnte, ſo dürfte er es in der wirklichen Natur aus moraliſchen Gründen *nicht* ſein. Aber auch aus metaphyſiſchen Gründen mußte das Wunder im Geiſte der leibniziſchen Philoſophie verneint werden. Offenbar wird ein Ding, welches die Wunderthätigkeit erleidet, durch fremde Willkür zu fremden Zwecken verändert, alſo in ſeiner natürlichen Selbſtändigkeit und Eigenthümlichkeit vernichtet. Durch das Wunder wird die betroffene Monade in ein anderes Weſen verwandelt, als ſie von Natur iſt. Dies aber iſt nach Leibniz ſelbſt metaphyſiſch unmöglich. Dies widerſtreitet dem Satze A = A, dem oberſten Principe aller Vernunftwahrheiten. Als ein ſolcher Widerſpruch mußte nothwendig das Wunder in jeder Form dem Verſtande der leibniziſchen Philoſophie erſcheinen. Sie denkt nach dem Satze der Identität; das Wunder handelt nach dem Satze des Widerſpruchs: es macht aus A Nicht A, aus Gott Menſch, aus Waſſer Wein, aus Wein Blut, aus Brod Fleiſch. Iſt nicht Gott ſeinem metaphyſiſchen Weſen nach ſchrankenlos? Wenn er ſich in ein beſchränktes Individuum verwandelt, heißt das nicht, ſeinem ewigen Weſen widerſprechen und etwas ſchlechterdings Vernunftwidriges thun? Im Geiſte nämlich der leibniziſchen Begriffe! Wenn Leibniz die Grenzlinie zwiſchen dem Ueber- und Widervernünftigen ſtreng ziehen wollte, ſo durfte er das Wunder, die Menſchwerdung, die Trinität, die Transſubſtantiation niemals *über* die Vernunft ſetzen; die folgerichtige Aufklärung, welche in dieſem Punkte von den Grundſätzen ihres Urhebers einen mehr kritiſchen Gebrauch machte, mußte daher die Glaubwürdig-

keit jener übernatürlichen Vorstellungen der geoffenbarten Religion bestreiten.

Nur meine man nicht, daß Leibniz zu furchtsam oder gar zu kurzsichtig war, um die Folgen des reinen Deismus einzusehen. Aber er begriff eben so gut, daß auch die geoffenbarte Theologie auf der Grundlage, von der sie getragen wird, in ihrer Weise ein folgerichtiges System sei; daß man dieses System entweder ganz verneinen oder ganz gelten lassen müsse; daß es unter allen Umständen ungereimt sei, dasselbe theilweise zu bejahen und theilweise zu bekämpfen. Leibniz' großer Verstand wollte lieber mehr orthodox scheinen, als weniger folgerichtig denken. Er stellte den reinen Deismus neben die geoffenbarte Theologie, beiden Systemen ihre eigene Art unverletzt wahrend, und überließ der Zukunft, einen Gegensatz zu entdecken und auszubilden, wofür sein Zeitalter nicht gemacht war. Er hatte die folgerichtige Denkweise der Orthodoxen lieber, als die nicht folgerichtige der Deisten, Unitarier, Socinianer, die auf der einen Seite die Trinität und die Menschwerdung verneinen, auf der andern in Christus, den sie zum bloßen Menschen herabsetzen, dennoch ein Object der Religion anerkennen. Im Deismus eines Leibniz, wo sich derselbe rein und systematisch ausspricht, finden wir nirgends die Offenbarung oder Verkörperung Gottes in Christo, sondern stets die Offenbarung Gottes im Universum, in der natürlichen und moralischen Weltordnung. Christus gilt in diesem Deismus als das Subject und der Träger der natürlichen Religion, niemals als deren Gegenstand. Begreiflicherweise wollte Leibniz lieber, daß innerhalb der geoffenbarten Religion Christus als der menschgewordene Gott und darum als Object der Religion angesehen werde, als daß die natürliche Religion Christum der Göttlichkeit entkleide und dennoch zu ihrem Object erhebe.

3. Gott als Weltbaumeister und Weltregent.

Natur und Gnade.

Zufolge dieses Deismus offenbart sich Gott im Universum, in der Körper- und Geisterwelt. Die natürliche Welt gilt als die Maschine, die Gott erfunden, als das Gebäude, das er aufgerichtet hat. Er offenbart sich in dieser Rücksicht als der Weltkünstler und Weltbaumeister (inventeur et architecte). Die moralische Welt besteht in den Geistern, die nach moralischen Gesetzen handeln, die nicht bloß die Macht Gottes bewußtlos offenbaren, sondern ihn selbst vorstellen, erstreben und lieben. Die moralische Welt nimmt zu Gott ein höheres Verhältniß ein, als die natürliche. In dieser wird das Verhältniß zwischen Gott und Welt nicht gewußt, in der moralischen wird es gewußt und empfunden; dadurch wird ihre Beziehung zu Gott ein sittlich-religiöses Verhältniß, gegründet auf das Bewußtsein der Unterordnung und Verwandtschaft. Zu der natürlichen Welt verhält sich Gott, wie der Künstler zu seinem Werke, wie der Baumeister zu seinem Gebäude; zu der moralischen verhält er sich, wie der König zu seinem Staate, wie der Herrscher zu seinen Unterthanen, wie der Vater zu seinen Kindern. In der natürlichen Religion, in der Vorstellung des höchsten Wesens liegt das Doppelgefühl der Unterthänigkeit und Verwandtschaft. Wir fühlen uns Gott unterworfen, wie niedere Wesen dem höchsten, und zugleich Gott ähnlich und verwandt, wie Geister dem Geiste. So verbindet uns die natürliche Religion mit Gott im Unterthanen- und im Familiengefühl, in der Ehrfurcht und in der Liebe. Unserer Ehrfurcht erscheint Gott als Fürst, unserer Liebe als Vater. „Die Geister," sagt Leibniz, „sind fähig, in eine Gemeinschaft mit Gott zu treten, und Gott verhält sich zu ihnen nicht nur wie ein Erfinder zu

ſeiner Maſchine (ſo verhält er ſich zu den andern Geſchöpfen), ſondern auch wie ein Fürſt zu ſeinen Unterthanen oder beſſer noch wie ein Vater zu ſeinen Kindern. Darum macht die Verſammlung der Geiſter die Stadt Gottes (la cité de Dieu) aus, den möglich vollkommenſten Staat unter dem vollkommenſten Monarchen. Dieſe Stadt Gottes, dieſe wahrhaft kosmopolitiſche Monarchie iſt eine moraliſche Welt in der natürlichen, ſie iſt unter den Werken Gottes das erhabenſte und göttlichſte, und in ihr beſteht wahrhaft der Ruhm Gottes; denn es gäbe überhaupt keinen Ruhm Gottes, wenn nicht ſeine Größe und Güte von den Geiſtern erkannt und bewundert würde: erſt in dieſer Beziehung zur Stadt Gottes offenbart ſich ſeine Güte, während ſich ſeine Macht und Weisheit überall zeigen. Und ſo wie wir früher eine vollkommene Harmonie zwiſchen jenen beiden Naturreichen, dem der wirkenden Urſachen und dem der Endurſachen feſtgeſtellt haben, ſo müſſen wir hier noch eine andere Harmonie zwiſchen dem phyſiſchen Reiche der Natur und dem moraliſchen der Gnade hervorheben, nämlich zwiſchen Gott, als Baumeiſter des mechaniſchen Weltgebäudes, und Gott, als Monarchen der Geiſterwelt*)."

4. Gott und die Geiſterwelt.

Auf dieſe Weiſe erklärt der Deismus das Verhältniß von Gott und Welt: Gott verhält ſich zu der geſammten Welt wie

---

*) Monadol. Nr. 84—87. Op. phil. pg. 712. Vgl. Princip. de la nat. et de la gr. Nr. 15. pg. 717. Dieu, qui tient lieu d'inventeur et d'architecte à l'égard de machines et ouvrages de la nature, tient lieu de Roi et de Père aux substances, qui ont de l'intelligence, et dont l'ame est un esprit formé à son image. Considérations sur le principe de vie. pg. 432.

der Schöpfer (Künſtler) zu ſeinem Werke; zu der körperlichen Welt (den Dingen) wie der Ingenieur (Erfinder, Architekt) zu den Maſchinen; zu der moraliſchen Welt (den Geiſtern) wie der Fürſt zu ſeinen Unterthanen, wie der Vater zu ſeinen Kindern*). Die ganze Natur iſt ſein Haus, die ganze moraliſche Welt iſt ſeine Familie. Wie das geſammte Univerſum, ſo iſt auch die moraliſche Welt von Gott zur Schöpfung gewählt, nicht durch einen grundloſen, ſondern durch einen der Weisheit conformen Willen, der das Weſen der Gerechtigkeit ſelbſt iſt. Die geſchaffenen Geiſter ſind durch die Liebe Gottes zur Liebe Gottes erwählt: ſie ſind beſtimmt, ihn zu lieben und von ihm geliebt zu werden. In dem Geiſterreiche iſt Gott wahrhaft und vorzüglich einheimiſch, denn das gemeinſame und höchſte Gefühl, welches alle Geiſter verbindet, iſt die natürliche Religion, worin Gott vorgeſtellt, gewußt und erſtrebt wird. Weil ſo die Geiſter die Erwählten und gleichſam die Bevorzugten Gottes ſind, darum unterſcheidet Leibniz die moraliſche Welt, als das „Reich der Gnade", von dem übrigen Univerſum, als dem „Reiche der Natur". Ohne Geiſter wäre die Welt eine bloße Maſchine und Gott ein bloßer Werkmeiſter; die Geiſter ſind die lebendigen Spiegel der Gottheit: ſo wird erſt in den Geiſtern die Welt eine wirkliche Offenbarung des göttlichen Weſens. Die Offenbarung Gottes aber bildet den großen Endzweck der Schöpfung. Erreicht wird dieſer Zweck in den Geiſtern. Eine Welt, und zwar eine geiſtige, zu ſchaffen, dazu wird Gott getrieben durch ein inneres Bedürfniß, durch eine moraliſche Nothwendigkeit, durch den Offenbarungsdrang ſeiner Gottheit. Das iſt im Geiſte des reinen Deismus die Schöpfungsidee, wie ſie Schiller in ſeinen philoſophiſchen

*) Syst. nouv. Nr. 5. Op. phil. pg. 125.

Briefen ausſpricht: „freundlos war der große **Weltenmeiſter**, fühlte Mangel, darum ſchuf er Geiſter, ſelige **Spiegel ſeiner Seligkeit**. Kennt das höchſte Weſen ſchon kein **Gleiches**, aus dem Kelch des ganzen Seelenreiches ſchäumt ihm die **Unendlichkeit**!“

III.

Optimismus.

1. Beweisgründe der beſten Welt.

Erklärt nun der reine Deismus Gott für das **höchſte**, abſolut vollkommene Weſen und die Welt für deſſen **Offenbarung**, ſo muß unter dieſem Geſichtspunkte die Welt als die **vollkommenſte** oder beſte erſcheinen. So folgt aus dem Deismus **nothwendig** die optimiſtiſche Vorſtellungsweiſe. Daher ſind die ächten **Deiſten** zugleich Optimiſten. Sie ſtellen der ascetiſchen Moral und der ascetiſchen Religion die natürliche Moral und natürliche **Religion** gegenüber: wenn jenen die Natur für ein Uebel, die **Welt** für ein böſes, zu vernichtendes Princip gilt, ſo gilt ſie hier für eine gute und glückliche Welt, denn ſie bildet die perfecte Ordnung perfectibler Weſen. In dieſem Optimismus ſtimmt der Deismus eines Leibniz überein mit dem eines Shaftesbury*).

Den Begriff der beſten Welt erreicht die leibniziſche Philoſophie auf einem doppelten Wege. Sie läßt den Satz, daß die wirkliche Welt die beſte ſei, aus kosmologiſchen und theologiſchen

*) Man wird uns nicht einwerfen, daß Voltaire, der Deiſt, eine Satyre auf die beſte Welt geſchrieben: dies that eben Voltaire, der mehr Skeptiker als Deiſt, mehr Satyriker als Philoſoph war, und außerdem war ſein Candide eine ohnmächtige Satyre. Rouſſeau aber leugnete die beſte Welt nicht, ſondern wollte ſie nur auf die reine Natur eingeſchränkt und die Cultur, die ihm naturwidrig ſchien, davon ausgeſchloſſen wiſſen.

Beweisgründen hervorgehen, und es bildet gleichsam die Probe ihrer Rechnung, daß Theologie und Kosmologie in diesem Ergebniß zusammenstimmen; daß uns der Gottesbegriff in Rücksicht der Welt zu derselben Werthschätzung führt, als der Weltbegriff.

Gehen wir aus von dem Begriffe der Welt, so bildet diese den Inbegriff aller wirklichen Dinge. Aber von den wirklichen Dingen hat keines den Grund seines Daseins in sich selbst, es existirt daher nicht mit absoluter, sondern mit relativer Nothwendigkeit; es ist seiner Existenz nach zufällig, oder, was dasselbe sagt, es wäre möglich, daß an seiner Stelle auch ein anderes existirte. Was aber von jedem Dinge gilt, eben dasselbe muß natürlich auch von allen Dingen gelten, deren Inbegriff die Welt ausmacht. Das Dasein der wirklichen Welt ist mithin zufällig; zufällig ist aber Alles, dessen Gegentheil möglich ist: mithin sind auch andere Welten, als diese, möglich. Der Möglichkeit nach giebt es zahllose Welten; der Wirklichkeit nach nur eine einzige, die den Zusammenhang (den Inbegriff) aller wirklichen Dinge ausmacht. Wenn aber aus zahllosen Möglichkeiten *eine* wirklich gemacht wird, so kann dies allein durch *Wahl* geschehen sein. Diese eine ist den andern möglichen, so viele ihrer sind, vorgezogen worden, und wodurch anders konnte sie diesen Vorzug verdienen, als daß sie die bessere, also im Vergleiche mit jenen die beste war? Verdienen aber mußte sie den Vorzug, weil sonst ihre Wahl keinen zureichenden Grund haben würde, was dem Grundsatz der Causalität widerspräche. Die Welt trägt die Ursache ihrer Existenz nicht in sich selbst: darum ist ihre Existenz zufällig, darum sind auch andere Welten möglich, darum ist die wirkliche Welt durch Wahl geschaffen. Diese Wahl, die Schöpfung der Welt, muß einen zureichenden Grund haben: darum ist die wirkliche Welt unter allen möglichen die beste.

Zu eben demſelben Ziele führt uns der Begriff Gottes, wenn wir ihn richtig erwägen. Gott iſt die allesvermögende Kraft, die mit Verſtand und Willen, die nach Weisheit und Güte, alſo nach einer der Weisheit conformen Güte d. h. nach Gerechtigkeit handelt. Das göttliche Handeln iſt ſchöpferiſch. Die göttliche Schöpfung iſt eine That der Gerechtigkeit. Die Gerechtigkeit entſcheidet ſtets nach dem größten Rechte. Darum ſchafft Gott diejenige Welt, die, geſchaffen zu werden, das größte Recht oder den meiſten Anſpruch hat, d. h. unter allen möglichen Welten die beſte. Der letzte Grund für die beſte Verfaſſung dieſer Welt liegt darin, daß ſie die wirkliche iſt. Was wirklich iſt, das muß von Gott gewählt, geſchaffen und darum unter allem Möglichen das Beſte ſein. Alle Einwände gegen den Optimismus will Leibniz mit der bloßen Thatſache der Welteriſtenz niedergeſchlagen haben. „Man muß," ſagt er, „mit mir ab effectu urtheilen: weil Gott dieſe Welt, ſo wie ſie iſt, gewählt hat, darum iſt ſie die beſte*)."

2. Die vorherbeſtimmte Harmonie.

Unter dem metaphyſiſchen Geſichtspunkte begriffen wir die Weltordnung als eine nothwendige Folge der Monaden, welche die Elemente des Univerſums ausmachten. Die Monaden waren gleichartige Kräfte, die bei ihrer unendlichen (individuellen) Verſchiedenheit ein continuirliches Stufenreich oder eine harmoniſche Ordnung bilden mußten. Unter dem theologiſchen Geſichtspunkt erſcheint uns dieſe harmoniſch geordnete Welt als die beſte. Die beſte Welt iſt eben diejenige, in welcher alle Dinge vollkommen mit einander übereinſtimmen. Da nun die wirkliche Welt eine

*) Vgl. Théodicée. Part I. Nr. 7—10. Op. phil pg. 506. Principes de la nat. et de la gr. Nr. 7—10. pg. 716.

zur Schöpfung erwählte, alſo vorherbeſtimmte iſt, ſo verwandelt ſich nothwendig auch die Weltordnung in eine vorherbeſtimmte (präſtabilirte) Harmonie. Erſt hier führt uns der zuſammenhängende Gang der Darſtellung zu dem Begriffe, der als der höchſte Gedanke der leibniziſchen Philoſophie zugleich deren charakteriſtiſcher Name geworden iſt. Die Welt iſt Schöpfung, d. h. ſie iſt durch die göttliche Gerechtigkeit erwählt oder beſtimmt, aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit überzugehen. Die Schöpfung oder das Daſein der Welt iſt demnach eine Vorherbeſtimmung Gottes: das iſt der Begriff der Prädeſtination. Da nun die Weltordnung im Urſprunge der Welt enthalten und angelegt iſt, ſo iſt die vorherbeſtimmte Welt zugleich die vorherbeſtimmte Weltordnung: das iſt der Begriff der präſtabilirten Harmonie. Mit dieſem Worte wird in der natürlichen und thatſächlichen Weltordnung ſelbſt nichts geändert, ſondern dieſelbe wird nur vorgeſtellt als ein göttlicher Willensact, oder, was dasſelbe heißt, ſie wird aus der metaphyſiſchen und phyſikaliſchen Nothwendigkeit in die Form der moraliſchen erhoben. Es giebt auch eine natürliche Vorherbeſtimmung, die wir mit Leibniz Präformation nannten. So war in der urſprünglichen Natur aller Dinge die Weltordnung oder Weltharmonie, ſo war in der Anlage jedes einzelnen Weſens deſſen Entwicklung, in der Anlage des menſchlichen Charakters deſſen Handlungsweiſe vorherbeſtimmt. Dieſe Vorherbeſtimmung hieß Prädetermination: das war die natürliche Präformation in Rückſicht der menſchlichen Handlungen. Wären die Monaden Urheber nicht bloß ihrer Handlungen, ſondern auch ihres Daſeins, ſo wäre die Präformation der höchſte Begriff und die naturgemäße Entwicklung die höchſte Thätigkeit. Aber die Monaden ſind in Rückſicht ihres Daſeins Geſchöpfe. Alſo iſt auch ihre Anlage etwas Anerſchaffenes oder Vorherbeſtimmtes;

in dieſem Sinne gilt die Präformation der Natur als die Prädeſtination Gottes. Der Begriff der Prädeſtination will erklären: daß der letzte Grund aller Dinge und ihrer Präformation nicht Natur, ſondern Geiſt, Wille, d. h. einmoraliſches Princip ſei. Die Welt und jedes einzelne ihrer Weſen entwickelt ſich aus eigenen Kräften, aber dieſe Kräfte ſelbſt ſind geſchaffen oder von Gott auserwählt zu exiſtiren. Wie alſo verhält ſich die Schöpfung zur natürlichen Entwicklung, die Prädeſtination zur Präformation? Die Entwicklung folgt aus dem Daſein der Kräfte; das Daſein der Kräfte folgt aus der Schöpfung. So lange die Kräfte nicht vernichtet werden, handeln ſie nach ihrer innern Geſetzmäßigkeit, dauert alſo die durch ihre Anlage oder Präformation begründete Entwicklung. Die Weltentwicklung beſteht mithin in der Welterhaltung oder in dem fortdauernden Daſein der Kräfte, welche den Inbegriff der Welt ausmachen. Iſt nun das Daſein dieſer Kräfte eine göttliche Schöpfung, ſo muß ihr fortdauerndes Daſein als eine fortdauernde Schöpfung angeſehen werden. Und da auf dem Wege der Natur niemals eine Kraft vernichtet werden kann, ſo darf die fortdauernde Schöpfung für eine ewige Schöpfung gelten. In dieſem Begriffe der Welterhaltung, die einer ewigen Schöpfung gleichkommt, beſteht die Uebereinſtimmung zwiſchen Gott und Welt, Schöpfung und Entwicklung. Die natürliche Entwicklung erſcheint unter dem theologiſchen Geſichtspunkt als göttliche Welterhaltung oder fortdauernde Schöpfung. Und ſo will Leibniz die Schwierigkeiten löſen, welche Bayle dem Syſtem der präſtabilirten Harmonie entgegenſetzte. „Sie bemerken," ſchreibt er dem Skeptiker, „daß die kritiſchen Köpfe nicht begreifen können, wie die Seele, wenn ſie eine erſchaffene Subſtanz iſt, noch eine autonome, innere Kraft der Selbſtthätigkeit haben könne;

aber ich möchte wohl etwas deutlicher wiſſen, warum eine erſchaffene Subſtanz eine ſolche Kraft nicht haben ſoll, denn ohne dieſe würde ich ſie lieber für gar keine Subſtanz halten; die Natur der Subſtanz beſteht nämlich meiner Anſicht nach in jener ſtrebenden Kraft von beſtimmter Richtung, woraus die Erſcheinungen in geſetzmäßiger Reihenfolge hervorgehen: dieſe Kraft hat ſie urſprünglich empfangen, und ſie wird ihr erhalten durch den Urheber der Dinge, von dem alle wirklichen Kräfte oder Vollkommenheiten durch eine Art fortdauernder Schöpfung ausgehen (de qui toutes les réalités ou perfections émanent par une manière de création continuelle)*)."

Wenn nun die wirkliche Welt die beſte iſt, wie verträgt ſich damit das Uebel in der Welt? Wenn dieſe beſte Welt und was in ihr geſchieht, von Gott prädeſtinirt worden, wie verträgt ſich damit die Autonomie und Freiheit in der Welt und vor Allem im Menſchen? In dem thatſächlichen Uebel die beſte Welt, in der thatſächlichen Autonomie und Freiheit des Menſchen die göttliche Prädeſtination zu rechtfertigen: das iſt die eigentliche Aufgabe der Theodicee.

IV.

Theodicee.

1. Einwürfe gegen die beſte Welt. (Bayle).

Einer ſolchen Rechtfertigung bedarf freilich die Theorie der beſten Welt, denn ihr Begriff enthält Beſtimmungen in ſich, die, wie es ſcheint, einander widerſprechen und dadurch den Begriff ſelbſt zu nichte machen. Die beſte Welt, welche die wirkliche iſt, ſoll zugleich Schöpfung und Natur ſein. In der Schöpfung geſchieht nach dem ewigen Endzwecke des Guten das Beſte; in der Natur

*) Lettre à Mr. Bayle. 1702. Op. phil. pg. 101.

existirt das Uebel, der Schmerz, das Unglück. Unter dem Gesichtspunkte der Schöpfung erscheint die wirkliche Welt als die beste; als Natur betrachtet, ist sie erfüllt mit einem Heere von Uebeln. In der Schöpfung ist Alles vorherbestimmt; in der Natur wirken alle Kräfte nach innerer Gesetzmäßigkeit oder mit natürlicher Freiheit. Wenn aber in der That Alles von Gott vorherbestimmt ist, so zu sein und so zu handeln, dann giebt es in Wahrheit gar keine eigene Gesetzmäßigkeit der Dinge. Wo bleibt, muß man fragen, die menschliche Freiheit? Wenn Alles vorherbestimmt ist, so ist auch das Uebel in der Welt vorherbestimmt. Wo bleibt die beste Welt? Und wenn sie verneint werden muß, wo bleibt die göttliche Güte? Entweder wollte Gott das Uebel, so war er nicht gut, oder er wollte das Uebel nicht und mußte es dennoch schaffen, so war sein Wille schwächer als seine Macht und diese gleich einer blinden Nothwendigkeit; oder endlich, er hat das Uebel selbst nicht geschaffen, sondern nur nicht verhindert, daß es existire; so müssen wir fragen: wollte Gott die Existenz des Uebels nicht verhindern, oder konnte er es nicht? Dieses Nichtwollen wäre ein Beweis gegen seine Güte, dieses Nichtkönnen wäre ein Beweis gegen seine Allmacht. Ist das Uebel vorherbestimmt, so gilt dasselbe auch vom Bösen, so sind mit den bösen Handlungen auch die guten vorherbestimmt, und sie erfolgen beide mit derselben Nothwendigkeit. Wo bleibt dann der Unterschied zwischen dem Guten und Bösen? Wie kann das Böse strafwürdig sein, wenn es nothwendig ist? Und wenn es dennoch gestraft wird, wo bleibt die göttliche Gerechtigkeit? Wie kann Gott die menschliche Handlung bestrafen, die er doch selbst vorherbestimmt und darum selbst bewirkt hat? Eine solche Strafe ist nicht gerecht, sondern grausam. Und auf der andern Seite, wo bleibt die göttliche Gerechtigkeit, wenn das Böse nicht ge-

ſtraft wird? Mit einem Worte, das Uebel in der Welt und das Böſe im Menſchen ſind Thatſachen, die ſich nicht wegreden laſſen. Dieſe Thatſachen beweiſen gegen die beſte Welt und damit zeugen ſie wider die Allmacht, wider die Güte, wider die Gerechtigkeit Gottes. Sind aber dieſe Eigenſchaften Gottes bedenklich, ſo iſt ſeine Vollkommenheit und damit er ſelbſt in Frage geſtellt. Das ſind die ſchweren Einwürfe, welche Bayle gegen das Syſtem der präſtabilirten Harmonie vorbringt: er verneint die beſte Welt im Hinblick auf die Uebel der wirklichen; er verneint die Vollkommenheit Gottes im Hinblick auf die mangelhafte, mit Uebeln behaftete Welt. Dieſe Verneinung aber will Bayle zum Beſten des Glaubens gedeutet wiſſen. Sie ſoll zeigen, daß die menſchliche Vernunft zwiſchen Schöpfung und Natur, Vorherbeſtimmung und Freiheit, Gott und Welt niemals eine wirkliche Uebereinſtimmung, ſondern in allen Punkten nur Widerſtreit entdecken kann; daß dieſe Widerſprüche, in welche die natürliche Theologie geräth, auch niemals auf dem Wege der Vernunft gelöſt werden können; daß daher dem Menſchen Nichts übrig bleibe, als mit der geoffenbarten Theologie blind an den unerforſchlichen Willen Gottes zu glauben. Es giebt in Gott gar keine Nothwendigkeit, alſo nichts der menſchlichen Vernunft Analoges; darum iſt es unmöglich, Gottes Schöpfung und Weltregierung aus Vernunftgründen zu rechtfertigen oder eine Theodicee aufzuſtellen. Ein ernſthafter Verſuch der Art geräth entweder in unauflösliche Widerſprüche oder endet mit dem Atheismus, als mit dem äußerſten Gegenſatze des Glaubens. Aehnlich hatte auch Laurentius Valla in ſeinem Geſpräch über den freien Willen mit der Erklärung geſchloſſen, daß der Widerſtreit zwiſchen göttlicher Vorherbeſtimmung und menſchlicher Freiheit durch keine Philoſophie gelöſt, ſondern nur durch den Glauben beſeitigt werden könne.

Auf dieſen mußte er in jenem Geſpräche zuletzt alle die Einwürfe verweiſen, die aus der göttlichen Vorſehung und Prädeſtination ebenfalls die Nothwendigkeit der menſchlichen Handlungen, die Strafloſigkeit des Böſen, die Aufhebung der göttlichen Gerechtigkeit und damit die Vernichtung der Religion hatten ſchließen wollen. Zuletzt konnte Laurentius Valla dieſe Zweifel nur ſo niederſchlagen, wie Bayle die ſeinigen niedergeſchlagen hat, durch den salto mortale des Glaubens; er mußte den Knoten, den er nicht löſen konnte, zerhauen. Leibniz dagegen, der allen Sprüngen abgeneigt war, ſuchte die natürliche Löſung und wollte ſie in ſeinem Begriffe der präſtabilirten Harmonie gefunden haben. Dabei halten wir als leitenden Geſichtspunkt feſt: daß die präſtabilirte Harmonie Schöpfung und Natur in Einem iſt; daß die geſchaffene Natur ſo viel heißt als continuirliche (ewige) Schöpfung; daß dieſe continuirliche Schöpfung in der Selbſtthätigkeit der natürlichen Kräfte, in der Selbſtentwicklung der Dinge beſteht*).

2. Die Arten des Uebels.

Die Exiſtenz des Uebels in der Welt ſoll erklärt und zwar ſo erklärt werden, daß ſich die Vollkommenheit Gottes und der Welt nicht bloß damit verträgt, ſondern vielmehr darauf gründet. Offenbar gäbe es gar kein Uebel, wenn Alles vollkommen wäre, wenn allein Vollkommenes exiſtirte. Der Grund des Uebels wird darum in dem Grunde des Unvollkommenen geſucht werden müſſen. Das Vollkommene begreift alles wahrhaft

*) Ueber die Einwände Bayle's vgl. den Anhang zur Theodicee: „Abrégé de la controverse réduite à des argumens en forme. Op. phil. pg. 624—629. Ueber das Geſpräch des Laurentius Valla vgl. Théod. Part. III. Nr. 406—412. Op. phil. pg. 620—622.

Seiende in ſich; das Unvollkommene begreift nur Etwas in ſich und ſchließt das Andere von ſich aus. Das Unvollkommene beſteht darin, daß es nicht Alles in ſich faßt, daß es ausſchließend oder beſchränkt iſt. Darum iſt die Schranke das Princip aller Unvollkommenheit und der oberſte Erklärungsgrund alles Uebels. Nun gehört aber das Beſchränktſein weſentlich zu der Natur jedes Dinges, denn ihrem Weſen nach ſind die Dinge Monaden, und dieſe können nur als beſchränkte Kräfte gedacht werden. Die Schranke iſt deßhalb in dem Weſen der Dinge gegründet, ſie iſt ein metaphyſiſches Princip, und weil ſie die Urſache des Uebels in ſich ſchließt, ſo bezeichnet ſie Leibniz als „das metaphyſiſche Uebel". Aus der beſchränkten Kraft folgt das beſchränkte Handeln und das beſchränkte Wollen. So wird das Uebel in Exiſtenz geſetzt; aus dem metaphyſiſchen Uebel wird das wirkliche, welches entweder phyſiſcher oder moraliſcher Art iſt. Das phyſiſche Uebel beſteht in dem beſchränkten Wirken, welches dem Leiden gleichkommt, in dem Gefühl der Schranke und Ohnmacht, das wir als Schmerz erfahren; das moraliſche Uebel beſteht in dem beſchränkten Wollen, welches ſtatt des Vollkommenen das Unvollkommene erſtrebt, alſo nach einer ſelbſtſüchtigen Neigung handelt. Das phyſiſche Uebel iſt gleich dem Leiden, dem Schmerze, dem Unglück; das moraliſche Uebel iſt gleich dem Böſen. Beide entſpringen aus der gemeinſamen Wurzel alles Uebels, die in der Schranke oder in der urſprünglichen Unvollkommenheit der Dinge beſteht*).

*) On peut prendre le mal métaphysiquement, physiquement, moralement. Le mal métaphysique consiste dans la simple imperfection, le mal physique dans la souffrance, et le mal moral dans le péché. Théod. Part. I. Nr. 21. Op. phil. pg. 510.

Und hieraus löſt ſich die Frage nach der **Nothwendigkeit** des Uebels. Das metaphyſiſche Uebel iſt ein Princip; **das phyſiſche** und moraliſche ſind Thatſachen. Kein Ding kann **ohne Schranke** gedacht werden: darum iſt das metaphyſiſche **Uebel an ſich** nothwendig im unbedingten (metaphyſiſchen) Sinne. **Dagegen** die Thatſachen ſind ſtets durch den Zuſammenhang **mit andern** Thatſachen bedingt, ſie geſchehen nur unter gewiſſen **Umſtänden** und ſind daher an ſich bloß möglich oder nur im **bedingten** (phyſikaliſchen) Sinne nothwendig. Wir werden demnach ſo **urtheilen**: da die Dinge beſchränkt ſein müſſen, ſo kann ihre **Kraft** unter Umſtänden leiden, ſo kann ihr Wille unter Umſtänden **böſe handeln**. Aber es giebt in den Thatſachen überhaupt, alſo auch in den böſen Handlungen der Menſchen keine unbedingte **Nothwendigkeit**, die ſie ſchuldlos und darum ſtraflos machen würde *).

3. Das Uebel als Mangel.

Unbedingt nothwendig iſt daher allein der Grund oder die Möglichkeit des Uebels, niemals deſſen Wirklichkeit, weder in der Natur noch im menſchlichen Willen. Das metaphyſiſche Uebel beſteht in der beſchränkten Kraft, die eine beſtimmte Vollkommenheit in ſich begreift und alle übrigen Vollkommenheiten ausſchließt. Ihre Unvollkommenheit iſt daher nur eine an Macht und Größe eingeſchränkte Vollkommenheit. Sie beſteht darin, daß die beſchränkte Kraft ſo Vieles nicht iſt, ſo Vieles nicht vermag, daß ſie, auf eine gewiſſe Vollkommenheit beſchränkt, aller übrigen ermangelt. Alſo in einem Mangel an Vollkommenheit beſteht das metaphyſiſche Uebel; der letzte Grund aller Uebel, die in der Welt exiſti-

*) Quoique le mal physique et le mal moral ne soient point nécessaires, il suffit, qu'en vertu des vérités éternelles ils soient possibles. Théod. Part. I. Nr. 21.

ren, muß daher weniger als „causa efficiens“, denn als „causa deficiens“ angeſehen werden. Der poſitive Grund der Dinge iſt die Kraft. Der Grund des Uebels iſt ein Mangel an Kraft. „Das Weſen des Uebels,“ ſagt Leibniz, „hat im Grunde gar kein poſitives, wirkſames Princip, denn es beſteht in der Privation, nämlich in dem, was die wirkende Kraft nicht thut. Und darum pflegten die Scholaſtiker die Urſache des Uebels als Mangel zu bezeichnen.“ „Daſſelbe gilt von der Bosheit oder dem böſen Willen. Der Wille ſtrebt überhaupt nach dem Guten, er ſucht die ihm angemeſſene Vollkommenheit; die höchſte Vollkommenheit iſt in Gott. Alle Freuden haben ein Gefühl von Vollkommenheit in ſich; wenn man ſich aber auf die ſinnlichen Genüſſe und andere beſchränkt zum Nachtheil größerer Güter, wie der Geſundheit, der Tugend, der Religion, der Glückſeligkeit, ſo beſteht der Fehler eben in dem Mangel eines höhern Strebens. Die Vollkommenheit iſt immer poſitiv, ſie iſt eine abſolute Realität; der Mangel iſt immer privativ, er kommt von der Schranke und ſtrebt nach neuen Mängeln. Es iſt ein eben ſo wahres, als altes Wort: bonum ex causa integra, malum ex quolibet defectu. Und ebenſo jenes: malum causam habet non efficientem, sed deficientem*).“

4. Das Uebel keine Gegenmacht des Guten.

Aus dieſem Erklärungsgrunde des Uebels (worunter wir das Böſe immer mit begreifen) folgt ſeine Bedeutung im Verhältniß zum Guten, zur Weltordnung, zu Gott. Durch die Einſicht in den wahren Werth des Uebels löſt ſich die Aufgabe der Theodicee. Die richtige Erklärung des Uebels iſt, wie ſich zeigen

*) Théodicée Part. I. Nr. 20. 33. Op. phil. pg. 510. 513.

wird, die wahre Rechtfertigung der beſten Welt und der göttlichen Güte. Das Uebel verhält ſich ſeiner Natur nach zum Guten, wie das Unvollkommene zum Vollkommenen, wie die beſchränkte Kraft zur thätigen, oder da die beſchränkte Kraft einem Defecte gleichkommt, wie das Mangelhafte zum Mangelloſen. Worin beſteht der Schmerz? In dem Gefühle der Unvollkommenheit, welches wir nicht haben würden, wenn wir das Gefühl der Kraft und Vollkommenheit hätten, das ſich als Freude äußert. Alſo beſteht der Schmerz in dem Mangel der Freude. Worin beſteht das Böſe? In einem ſelbſtſüchtigen Streben, welches ſich ſtets in unſrer Seele regt, wenn wir nach dem allgemeinen Beſten nicht ſtreben. Alſo beſteht das Böſe in dem Mangel der Güte. Aber der Mangel iſt in Rückſicht auf die Vollkommenheit nicht deren Gegenſatz, ſondern nur deren Abweſenheit. Darum beſteht zwiſchen dem Guten und Böſen kein Dualismus, wie etwa die Manichäer ſich eingebildet haben: als ob das Böſe eine ſelbſtändige Gegenmacht des Guten wäre. Das Uebel iſt nichts Selbſtändiges, ſondern ein Mangelhaftes: es verhält ſich zum Guten, als dem Poſitiven, nicht als Negatives, ſondern als Privatives. Faſſen wir den Unterſchied zwiſchen dem Guten und Böſen (dem Uebel überhaupt) in der äußerſten Form, ſo iſt jenes die abſolute Realität, dieſes das abſolute Nichts, ſo iſt auf der einen Seite alle Macht, auf der andern gar keine. Und es leuchtet ein, daß, wo gar keine Kraft iſt, auch keine Entgegenſetzung ſtattfinden kann, die immer eine gewiſſe Kraft erfordert. Faſſen wir den Unterſchied beider im Geiſte der Wirklichkeit, die nirgends einen abſoluten Mangel oder eine völlige Leere zuläßt, ſo iſt das eine die größere, das andere die geringere Vollkommenheit, jenes die höhere, dieſes die niedere Kraft; alſo leuchtet ein, daß in Wirklichkeit das Uebel dem Guten ſich nicht ent-

gegenſetzt, ſondern unterordnet. Wir fühlen Schmerz, wenn wir die Freude entbehren; wir handeln ſchlecht, wenn wir das Beſſere nicht thun; denn es giebt keinen mittlern Zuſtand vollkommener Indifferenz, in dem wir Nichts empfinden, Nichts wollen, Nichts thun. Jede Kraft ſtrebt nach dem Vollkommenen, nach dem Guten. Wenn ſie das Uebel leidet, das Böſe thut, ſo iſt dies nur eine Abirrung von ihrem urſprünglichen Wege, aber keine neue, urſprüngliche, der frühern entgegengeſetzte Richtung. Eben weil ſich im Uebel, wie im Böſen, eine gewiſſe Kraft rührt und die Kraft als ſolche nothwendig nach dem Vollkommenen und Guten ſtrebt, eben deßhalb lebt das Uebel nur von den Mitteln des Guten und ſteht fortwährend unter deſſen Herrſchaft. Auch wenn wir böſe handeln, ſuchen wir für uns etwas Gutes zu bewirken, meinen wir zu unſerm Beſten zu handeln, d. h. wir handeln auch im Böſen unter dem Scheine, unter der trügeriſchen und verworrenen Vorſtellung des Guten, und weil das Böſe eine ſo verworrene Handlung iſt, darum iſt es weniger eine Thätigkeit, als ein Leiden, Das menſchlich Böſe iſt nach ſeiner theoretiſchen Seite allemal ein Irrthum, nach ſeiner praktiſchen allemal ein Leiden. In dieſem Verhältniſſe fortwährender Unterordnung liegt die gewiſſe Bürgſchaft, daß zwiſchen dem Guten und Böſen, zwiſchen dem Vollkommenen und Unvollkommenen in der Welt niemals ein Kampf mit gleichen Waffen geführt noch weniger jemals von Seiten des Uebels ein letzter Sieg gewonnen werden kann. Das Uebel fällt als ein weniger mächtiges und darum ſchließlich ohnmächtiges Moment unter die Macht des Guten.

Und da es ſeinen Entſtehungsgrund allein in der Schranke, im Mangel, in der Unvollkommenheit hat, ſo fällt es auch nur in das Gebiet der unvollkommenen Weſen. Wie es aus dem In-

dividuum entſteht, ſo beſteht es auch nur innerhalb dieſes begrenzten Schauplatzes. Darum verhält ſich das Uebel zur Welt, wie ein Individuum zur Ordnung aller Individuen oder wie der Theil zum Ganzen. Die Störung, welche das Uebel mit ſich führt, trifft daher immer nur den Theil, niemals das Ganze; dieſes kann gut und vollkommen ſein, auch wenn es die Theile nicht ſind. Dazu kommt, daß auch in den Theilen, in den einzelnen Individuen das Uebel nicht deren Weſen, ſondern nur deren Mangel ausmacht; daß es nicht ihre ganze Kraft einnimmt, ſondern nur in den Gebrechen derſelben beſteht, daß es in den Theilen ſelbſt wieder nur theilweiſe und zwar dem ſchwächern Theile nach exiſtirt. Eingeſchränkt auf die Sphäre des Individuums, hat das Uebel in dieſem engen Spielraume ſelbſt nur ein vereinzeltes Daſein. Nur in einzelnen Empfindungen beſteht der Schmerz, nur in einzelnen Handlungen beſteht das Böſe. Und wie das Uebel ſelbſt den Theil, in dem es exiſtirt, nur theilweiſe trifft, ſo trifft es um ſo weniger das Ganze. Wie es im Einzelnen die Kraft ſelbſt nicht brechen noch vernichten, ſondern nur hie und da aufhalten und verwirren kann, ſo kann es die Vollkommenheit des Ganzen nicht hindern. Dazu kommt, daß nicht auf gleiche Weiſe das Uebel alle Theile trifft, ſondern nach der Beſchaffenheit ihrer Natur den einen mehr, den andern weniger. Dieſe Theile nämlich ſind Kräfte, die ein Stufenreich der Vollkommenheit bilden. Je höher die Kräfte ſteigen, um ſo geringer wird ihr Mangel, um ſo kraft- und ſpurloſer das Uebel. Nur in der phyſiſchen Empfindung wohnt der Schmerz; nur in dem beſchränkten Willen des Menſchen das Böſe. Und unter dieſem Geſichtspunkte betrachtet, verhält ſich das Uebel zur Weltordnung, wie das unendlich Kleine und Geringe zu dem unendlich Großen, d. h. es verhält ſich wie ein verſchwindendes Moment. Nur wenn

man das Universum nach dem engen Maßstab unserer nächsten Welt auffaßt, erscheinen die Uebel in einer ungeheuern Größe, und so allein läßt sich Bayle's Einwurf erklären, daß in den göttlichen Werken mehr Böses als Gutes sei*); aber im Ganzen betrachtet, erscheint diese mit Uebeln behaftete (und auch nur zum Theil behaftete) Welt als ein unendlich Kleines.

5. Das Uebel als Bedingung des Guten.

Also steht so viel fest: das Uebel kann nie das Gute in der Welt besiegen, es kann auch nie dasselbe aufwiegen, es kann nicht einmal die Vollkommenheit des Ganzen hindern. Es unterliegt, weil es untergeordnet ist; es verschwindet dem Ganzen gegenüber, weil es des Theiles ohnmächtiger Theil ist. Aber man könnte vielleicht einwerfen: „nun gut! Die Welt im Ganzen möge vollkommen sein trotz der Uebel. Aber ohne Uebel würde sie vollkommener sein, mit ihnen ist sie nicht die vollkommenste, nicht die beste!" Aber was wäre die Welt ohne Uebel? Offenbar müßte die Welt ohne Uebel eine solche sein, in der das Uebel gar nicht existiren kann, die also den Grund und die Möglichkeit desselben ausschließt. Das wäre eine Welt ohne jede Unvollkommenheit, ohne Mangel, ohne Schranke, ohne beschränkte Wesen, ohne Individuen, ohne Kräfte. Die übellose Welt müßte die kraftlose sein. Da nun die Welt nothwendig in Kräften besteht, so wäre die kraftlose Welt so gut als gar keine, so gut als das vollkommene Nichts; so wäre eine utopistische Welt, die man gern für die beste halten möchte, gleich dem Nichts d. h. dem größten Uebel.

Ohne Unvollkommenheit wäre die Welt nicht vollkommener,

*) Théod. Abrégé de la controverse. II. Obj. Op. phil. pg. 625.

ſondern ſie wäre gar nicht. Ohne die Möglichkeit des Uebels gäbe es nichts Vollkommenes, nichts Gutes. Worin beſteht denn die Vollkommenheit der Welt? In der Harmonie aller Dinge. Und dieſe? In dem continuirlichen Stufenreich der Dinge. Und dieſes Stufenreich könnte nicht ſein ohne die graduelle Verſchiedenheit; dieſe nicht ohne Verſchiedenheit überhaupt, die nothwendig in ausſchließenden, beſchränkten Kräften beſteht. Ohne individuelle Beſchränkungen, ohne Materie gäbe es keine Natur, keinen Zuſammenhang der Dinge, keine Weltharmonie. Die Materie, ſo erklärten wir früher mit Leibniz, ſei die negative Bedingung der Weltharmonie. Aus ganz demſelben Grunde müſſen wir jetzt mit Leibniz urtheilen: das Uebel iſt die negative Bedingung des Guten. Jetzt erſt treffen wir den Hauptpunkt, nämlich diejenige Erklärung des Uebels, woraus die Rechtfertigung der beſten Welt unmittelbar folgt. Das Erſte war, daß die Uebel niemals das Gute beſiegen können; das Zweite, daß ſie demſelben auch nicht entgegengeſetzt, ſondern vielmehr untergeordnet ſind, und zwar in einer ſolchen Weiſe, daß ſie die Vollkommenheit des Ganzen zu hindern die Macht nicht haben; endlich das Dritte, daß ſie dieſe Vollkommenheit vielmehr unterſtützen, befördern und ſelbſt im Dienſte des Guten handeln. „Sie ſind ein Theil von jener Kraft, die ſtets das Böſe will und ſtets das Gute ſchafft.“ In dem Stufengange der Dinge, wie in dem Entwicklungsgange des Individuums findet ſich ein ſtetiger Fortſchritt, eine ſtetige Vervollkommnung. Darum kann nirgends die Unvollkommenheit völlig erſtarren. Aber in der ſtagnirenden Unvollkommenheit, in dem verhärteten Mangel beſteht die Macht des Uebels. Wo alſo bleibt dieſe Macht bei der ſtetigen Vervollkommnung des Einzelnen, bei der ewig gleichmäßigen Vollkommenheit des Ganzen? Sie muß der Ordnung der Dinge nach-

geben; mit jeder Unvollkommenheit muß jedes Uebel, der Schmerz wie das Böſe, in der Harmonie des Ganzen nicht bloß verſchwinden, ſondern auch wirklich aufgelöſt werden. Gerade in der Auflöſung dieſer Widerſprüche beſteht die Harmonie. In dem Triumph über das Uebel in jedem Sinne beſteht die Macht und Wirklichkeit des Guten. Ein Gutes, welches mit dem Böſen nicht kämpft und in dieſem Kampfe nicht ſiegt, iſt kein wirkſames Princip, ſondern nichts als eine ohnmächtige Einbildung. Eben darum betrachtet Leibniz das Uebel als die negative Bedingung des Guten, d. h. als eine Macht, die exiſtiren muß, um überwunden zu werden. Das Uebel in der Welt läßt ſich in dem ſinnvollen Bilde unſeres Philoſophen dem Schatten in einem Gemälde, den Diſſonanzen in einer Muſik vergleichen, die das Kunſtwerk nicht verunſtalten, vielmehr mitwirkend in die Harmonie des Ganzen einfließen. Was uns in einem abgeriſſenen Theile verworren und mißtönend erſcheint, das vernehmen wir im Ganzen als Schönheit und Wohllaut.

So veranſchaulicht Leibniz ſeine Theodicee, indem er die Weltordnung mit einem Kunſtwerke vergleicht: „ſtellen wir uns z. B. ein herrliches Gemälde vor, das bis auf ein kleines Theilchen völlig verdeckt iſt, ſo werden wir auch bei der genaueſten und nächſten Betrachtung nichts anderes erblicken, als ein trübes, unerquickliches, kunſtloſes Farbengemiſch; aber enthülle das Bild, betrachte es jetzt aus dem richtigen Standpunkte, und was noch eben gedankenloſe Pinſelei ſchien, das erſcheint jetzt als das hohe Werk eines künſtleriſchen Verſtandes. Was im Gemälde das Auge, daſſelbe entdeckt das Ohr in der Muſik. Die vorzüglichſten Componiſten miſchen ſehr oft Diſſonanzen mit Accorden, damit der Hörer bewegt, geſpannt, in einer faſt ängſtlichen Erwartung des Ausganges um ſo mehr durch die harmoniſche Löſung

ergötzt werde." — „Wir müssen anerkennen, daß die gesammte Welt in einem beständigen, freien Streben begriffen ist nach dem Gipfel göttlicher Schönheit und Vollkommenheit, daß sie immer zu einer höhern Bildungsstufe fortschreitet. So hat schon jetzt ein großer Theil unserer Erde die Weltcultur aufgenommen und nimmt sie täglich mehr auf. Und wenn auch bisweilen Manches wieder in den Zustand der Rohheit versinkt und wieder zerstört und unterdrückt wird, so müssen wir uns dadurch nicht irre machen lassen: diese Zerstörung, diese Unterdrückung wird größere Dinge zur Folge haben, und wir werden selbst von dem Schaden Gewinn ernten *)."

So ist das Uebel in der Welt vollständig erklärt. Erschien es zuerst als dem Guten ewig untergeordnet und darum nicht so schlimm, als wir im Unglück, unter dem Eindrucke des physischen und moralischen Leidens uns leicht überreden, so begreifen wir jetzt, daß es selbst im Dienste des Guten wirkt, daß seine Bedeutung in der Welt nicht nur privativ, sondern sogar positiv ist. In ihrer letzten und tiefsten Bedeutung sind die Uebel der Welt die unvermeidlichen Mittel zum Guten und darum mitbegriffen in dem System der moralischen oder glücklichen Nothwendigkeit. Denn glücklich ist Alles, was zum Guten führt. So war die menschliche Sünde, vorgestellt in dem Falle Adams, eine glückliche Schuld (felix culpa), weil ohne sie die Erlösung durch Christus und damit die wahre Religion nicht in die Welt gekommen wäre **). Oder um ein profanes Beispiel zu nehmen,

*) De rerum originatione. Op. phil. pg. 149, 150. — les ombres rehaussent les couleurs; et même une dissonance placée, où il faut, donne du relief à l'harmonie. Théod. Part. I. Nr. 12. Op. phil. pg. 507.

**) Théodicée. Part. I. Nr. 10. pg. 507.

welches nach dem Vorgange des Laurentius Valla Leibniz und nach dieſem Utz in ſeinem Gedichte „die Theodicee" gebraucht haben: ohne den Selbſtmord der Lucretia, ohne das Verbrechen des Sextus Tarquinius wären die Könige nicht vertrieben, wäre Rom keine Republik, nicht die Mutter großer Helden und Thaten, nicht das Weltreich geworden, welches für die größten Zwecke der Weltgeſchichte nothwendig war*). Nur da kann ſich das Gute wahrhaft erfüllen, wo das Uebel zugelaſſen und beſiegt wird; nur eine ſolche Welt iſt unter allen die beſte, und dieſe beſte Welt iſt die unſrige. Das Uebel, weit entfernt, eine Inſtanz gegen die beſte Welt zu ſein, iſt, im Lichte der Wahrheit betrachtet, vielmehr ein Grund für dieſelbe, denn es gehört unter ihre Mittel: es iſt nicht ihre Widerlegung, ſondern vielmehr ihre Rechtfertigung.

6. Das Verhältniß des Uebels zu Gott.

Von hier aus löſt ſich die letzte Frage, nämlich das Verhältniß des Uebels zu Gott. Kann das Uebel der wirklichen Welt nicht den Vorzug rauben, die beſte zu ſein, ſo zeugt es auch nicht für die Unvollkommenheit Gottes. Eine Welt, die ſchlechter iſt als ſie ſein könnte, wäre eine unvollkommene Schöpfung; dieſe wäre ein Zeugniß der Unvollkommenheit Gottes, welche letztere ein Beweisgrund wäre gegen das Daſein Gottes überhaupt. Der Peſſimismus, wenn man ihn grundſätzlich verfolgt, führt ebenſo nothwendig zum Atheismus, als das Syſtem des Deismus den Optimismus zu ſeiner Folge hatte. Das Uebel entſpringt, wie wir geſehen haben, allein aus der Unvollkommenheit, die nur den beſchränkten Weſen angehört. Aber vermöge der Schranke

*) Théod. Part. III. Op. phil. pg. 409 flgd. Vgl. Utz, Theodicee. Gottſcheb, Hamartigenia.

unterſcheiden ſich die Weſen von einander, unterſcheiden ſich alle Weſen von dem höchſten. Darum iſt das Uebel, eigentlich zu reden, nicht in Gott, ſondern in dem, was die Dinge von Gott trennt und ſie zu beſonderen, individuellen, ſelbſtthätigen Weſen macht. Ihre Vollkommenheiten und Kräfte ſind gleichartig und ihrer Natur nach göttlich. Dagegen ihre Unvollkommenheiten, Mängel, Schwächen ſind apart, eigenartig und zu den Beſonderheiten gehörig, die jedes Weſen für ſich hat, für ſich trägt und, wenn es unter die moraliſchen zählt, für ſich verantwortet. Jede Vollkommenheit, jede poſitive Kraft gehört dem Ganzen und erfüllt das Einzelweſen, ſofern es das Ganze in ſich vorſtellt; jede Unvollkommenheit, jeder Mangel gehört dem Individuum als ſolchem. Die Exiſtenz des Uebels fällt lediglich in das Individuum, die Schuld des Böſen lediglich in den ſelbſtſüchtigen Menſchen. „Die Geſchöpfe," ſagt Leibniz, „haben ihre Vollkommenheiten von Gott, ihre Mängel von ihrer eigenen Natur, die nicht ohne Beſchränkung ſein kann. Und gerade dadurch ſind ſie von Gott unterſchieden*)."

Allein wenn die Dinge ohne Schranke und Unvollkommenheit nicht gedacht werden können, ſo müſſen ſie als beſchränkt und unvollkommen gedacht werden, ſo mußte ſie auch Gott ſo denken; iſt auch das Uebel nicht in ſeinem Weſen, ſo iſt doch der Grund des Uebels in ſeinem Verſtande. Allerdings! Aber der Grund des Uebels iſt an ſich noch kein Uebel, ſondern nur deſſen Möglichkeit. Die Möglichkeit des Uebels exiſtirt freilich, wie jede andere Möglichkeit, wie jeder andere Begriff, in dem Verſtande, der alle Möglichkeiten umfaßt. Die Möglichkeit des

*) Monadologie Nr. 42. Op. phil. pg. 708.

Uebels iſt auch nicht die Schuld der Dinge ſelbſt, weil ſie überhaupt noch keine Schuld iſt; nur das wirkliche Uebel, der bekräftigte Mangel fällt in den eigenthümlichen Wirkungskreis der geſchaffenen Weſen und macht ihr individuelles Leiden und ihre ſelbſtbegründete Schuld. Geſetzt nun, daß in dem göttlichen Verſtande das metaphyſiſche Uebel exiſtirt, ſo wird man nicht ſagen können, daß Gott deßhalb die Urſache des wirklichen Uebels ſei. Denn nicht der Verſtand iſt der Urheber der Dinge, ſondern der Wille. Der Verſtand wird beherrſcht von dem Geſetze der logiſchen Nothwendigkeit, er kann nicht anders als ſo denken, er muß die Dinge ſo vorſtellen, wie deren Begriffe fordern. Nicht der Wille macht den Verſtand, ſondern umgekehrt, der Verſtand leitet den Willen. Iſt der Grund des Uebels in dem göttlichen Verſtande, ſo iſt doch Gott nicht der Urheber ſeines Verſtandes, denn dieſer bildet die abſolute Denknothwendigkeit. „Gott," ſagt Leibniz, „hat alle wirklichen Dinge geſchaffen, er würde auch die Quelle des Uebels geſchaffen haben, wenn dieſe nicht in den Begriffen, in der Möglichkeit der Dinge oder der Formen beſtände, dem Einzigen, was Gott nicht geſchaffen hat, denn er iſt nicht der Urheber ſeines eigenen Verſtandes*)."

Indeſſen Gott hat die Dinge als unvollkommene Weſen nicht bloß gedacht, ſondern auch geſchaffen, und da er nur ſchafft, was er will: ſo wollte Gott, daß die Dinge unvollkommen ſeien; er wollte mithin, daß die Welt den Keim des Uebels und des Unglücks in ſich trage. Wird man jetzt nicht ſagen müſſen, daß Gott das Uebel ſelbſt gewollt habe, daß zwar ſeine Kraft das Uebel nicht leidet, daß ſein Verſtand es nicht macht (nur vorſtellt), wohl aber ſein Wille daſſelbe bezweckt? Dann

*) Théodicée Part. III. Nr. 380. Op. phil. pg. 614.

behielte ſchließlich Bayle doch Recht mit ſeiner Folgerung: das Uebel in der Welt würde Gott zu einem übelwollenden, unvollkommenen, ungöttlichen Weſen machen. So ſcheint es freilich, wenn man mit Bayle den göttlichen Willen für baare Willkür anſieht, die vollkommen thun und laſſen kann, was ihr beliebt, die ſchlechterdings durch gar nichts bedingt wird. Aber eben dies iſt die grundfalſche Annahme. Die Exiſtenz der Welt iſt bedingt durch den göttlichen Willen, der ſie ſchafft, indem er ſie wählt, aber dieſer Wille ſelbſt iſt bedingt durch die göttliche Weisheit. Und eben dieſen Factor, die göttliche Weisheit, hatte Bayle bei ſeinen Einwürfen ganz und gar nicht in Rechnung gezogen. Die Exiſtenz des Uebels in der Welt widerſpricht nach Bayle der göttlichen Güte. Aber welcher Güte? Es giebt eine Güte, die der Schwäche gleichkommt, weil ſie keinem wehe thun will. Das iſt die Güte eines Vaters, der ſeinem Kinde die verdiente Strafe nicht ertheilt, weil die Strafe ſchmerzt. Dieſer ſehr gütige Vater handelt offenbar ſehr unverſtändig. Der verſtändige Vater ſtraft das Kind, nicht um ihm weh zu thun, ſondern um es zu züchtigen: er bezweckt nicht den Schmerz, ſondern die Beſſerung des Kindes, er will deſſen Schmerz nicht als Zweck, ſondern als Mittel. Nichts deſtoweniger iſt dieſer Schmerz, wie jeder andere, ein Uebel und wird als ſolches von dem Kinde empfunden. Aber jeder begreift, daß in dieſem Falle das Uebel des Kindes mit der Güte des verſtändigen Vaters nicht bloß übereinſtimmt, ſondern dieſelbe beweiſt und nur mit der unverſtändigen Güte *nicht* übereinſtimmt. Es könnte ſein, daß ſich das Uebel in der Welt zu der göttlichen Güte ähnlich verhält, als die Strafe des Kindes zur Güte des Vaters; daß die weiſe Güte, die abſolute Gerechtigkeit das Uebel nicht als Zweck, ſondern als Mittel zum Guten gewollt habe. Wie das göttliche Weſen, ſo iſt auch ſein Wille vollkommen und

unbedingt; dieſer unbedingte Wille, der die abſolute Güte ſelbſt iſt, bezweckt nur das Vollkommene und Gute; er bezweckt das Gute, d. h. er will es wirklich machen oder die Vorſtellung deſſelben realiſiren. Die Vorſtellungen aber ſind beſtimmt durch den göttlichen Verſtand, der das Reich aller idealen Möglichkeiten in ſich begreift. Dieſe idealen Möglichkeiten ſind gleichſam der Stoff, die Materie, aus welcher die wirkliche Welt geſchaffen wird. Aus dieſem Stoffe muß Gott ſchaffen, an dieſes Material iſt der göttliche Wille in ſeinem Schöpfungsacte gebunden; in dieſer Rückſicht iſt er nicht unbedingt, ſondern bedingt. Nun ſind aber alle idealen Möglichkeiten Vorſtellungen unvollkommener Weſen, denn das vollkommene Weſen iſt einzig Gott allein. Alſo muß Gott in jedem Fall unvollkommene Weſen realiſiren, da es außer ihm keine vollkommenen giebt, da auch der göttliche Verſtand die Dinge nicht anders, denn als Monaden, als beſchränkte, unvollkommene Subſtanzen vorſtellen kann. Vollkommene Weſen kann Gott nicht wählen, nicht ſchaffen, weil es aus logiſchen Gründen keine giebt; darum wählt er aus den unvollkommenen Weſen diejenigen, die von Stufe zu Stufe vollkommener werden; er ſchafft perfectible Weſen, da es perfecte nicht giebt: er ſchafft unter den möglichen Welten die beſte, da eine gute Welt im abſoluten Sinne, eine Welt ohne alle Unvollkommenheiten überhaupt undenkbar, alſo auch bei Gott ſelbſt unmöglich iſt. Der göttliche Wille richtet ſich auf das Gute, der göttliche Verſtand bindet den Willen an das Mögliche: der ſo beſtimmte Wille ſchafft das möglich Vollkommenſte, das möglich Beſte. Wir können demnach in dem göttlichen Willen die urſprüngliche oder unbedingte Richtung von der bedingten oder durch Wahl vermittelten Richtung unterſcheiden. Jene geht der Wahl voraus und iſt durch nichts, als die göttliche Vollkommenheit ſelbſt beſtimmt;

dieſe folgt der Wahl nach, die auf das Reich der im Verſtande gegebenen Möglichkeiten eingeſchränkt iſt. Darum nennt Leibniz Gottes unbedingten Willen vorhergehend, den bedingten nachfolgend. Der vorhergehende Wille iſt Neigung, der nachfolgende Entſchluß und That. Jener geht auf das Gute, dieſer auf das möglich Beſte*). So muß der Künſtler die Idee ſeines Werks nach dem gegebenen Material richten, worin daſſelbe ausgeführt werden ſoll. Dieſes Material legt dem Künſtler gewiſſe Bedingungen auf, unter denen ſich ſeine Idee allein verwirklichen läßt. Die Phantaſie des Künſtlers iſt in ihren Entwürfen unbedingt, aber die Ausführung dieſer Entwürfe, die Arbeit des Künſtlers iſt durch das gegebene Material bedingt, und man muß, um richtig zu urtheilen, wohl unterſcheiden, in wie weit die Phantaſie frei, in wie weit ſie durch die Technik nothwendig beſchränkt war.

Nun ſchließt das Material, aus welchem allein das Kunſtwerk der Welt gebildet werden kann, die Unvollkommenheit in ſich, und dieſe enthält die Möglichkeit des Uebels. Darum will Gott die Unvollkommenheit der Dinge nicht in unbedingter, ſondern in bedingter Weiſe; er will ſie nicht als Reſultat, ſondern als Bedingung, nicht als Endzweck, ſondern als Mittel. Er will nur das Vollkommene, aber indem er es ſchafft, handelt er unter logiſchen Bedingungen, die das Unvollkommene in ſich enthalten, und ſo kann Gott das Unvollkommene in der Schöpfung, die Möglichkeit des Uebels in der Welt, die Möglichkeit des Böſen im Menſchen nicht vermeiden. Er kann das Uebel nicht verhindern, ſein ſelbſteigener Wille verhält ſich dazu nicht wollend,

*) De cela il s'ensuit, que Dieu veut antécédemment le bien, et conséquemment le meilleur. Théod. Part. I. Nr. 23. Op. phil. pg. 510.

ſondern zulaſſend (voluntas permissiva). Das Gute will Gott; das möglich Beſte oder die wirkliche Welt wählt er; die geſchaffene erhält er, d. h. er läßt ihre Kräfte gewähren; und wie in dieſer Selbſtthätigkeit unvollkommener Kräfte die Möglichkeit des Uebels und des Böſen in der Welt begründet iſt, ſo läßt Gott das Uebel zu, ohne es zu wollen: er läßt es zu als die negative Bedingung des Guten*). Daß Kräfte exiſtiren und wirken, davon iſt Gott die alleinige Urſache. Daß dieſe Kräfte mangelhaft wirken und darum dem Uebel verfallen, davon iſt der zureichende Grund ihr eigener Mangel, ihre urſprüngliche Unvollkommenheit. „Gott," ſagt Leibniz, „verhält ſich zu den in der Welt wirkſamen Kräften, wie der Strom zu dem bewegten Schiffe." Daß ſich das Schiff bewegt, davon iſt der Strom die poſitive Urſache; daß es ſich langſam bewegt, davon iſt der Grund ſeine eigene Schwere und Widerſtandskraft**).

Wenn aber Gott das Uebel in der Welt nicht verhindern kann, ſo wird uns Bayle von Neuem einwenden: „iſt das nicht ein entſchiedener Beweis wider die göttliche Allmacht? Und die göttliche Vollkommenheit, die Leibniz auf der einen Seite gerettet haben will, zerſtört er ſie nicht ſelbſt auf der andern?" Als ob das Nichtkönnen in jedem Fall ein Ausdruck der Ohnmacht ſein müßte! Bayle vergißt bei der Allmacht, wie bei der Güte, die Bedingung der Weisheit, und was er mit beiden in Widerſpruch ſetzt, das widerſpricht nur einer blinden, vernunftloſen Allmacht, einer blinden, vernunftloſen Güte. Die göttliche Allmacht vermag nur, was innerhalb der Vernunft möglich iſt, ſie ſteht unter logiſchen Bedingungen, und da unter dieſen vollkommene Dinge unmöglich ſind, ſo vermag auch die göttliche All-

*) Théod. Part. I. Nr. 25. Op. phil. pg. 511.

**) Théod. Part. I. Nr. 30. Op. phil. pg. 512.

macht nicht ſolche Weſen zu ſchaffen. Iſt dieſes Nichtkönnen Ohnmacht? So iſt es Ohnmacht, daß Gottes allesvermögende Kraft eine weiſe, vernünftige Allmacht; ſo iſt es Bosheit, daß Gottes Güte, die das Uebel in der Welt zuläßt, weiſe Güte oder Gerechtigkeit iſt! Was ſollte denn Gott thun, wenn es nach Bayle ginge? Aus logiſchen Gründen konnte er eine Welt ohne Unvollkommenheit und Uebel nicht ſchaffen; aus moraliſchen Gründen wollte er die beſte Welt, ein Stufenreich werdender Vollkommenheit ſchaffen. Wenn er dieſe beſte Welt nicht hätte ſchaffen können, ſo hätte er nach Leibniz gar keine geſchaffen. Nach Bayle hätte er entweder eine Welt ohne Uebel oder gar keine ſchaffen ſollen? Er hätte etwa denken ſollen, wie der Kloſterbruder im Nathan: „wenn an das Gute, das ich zu thun vermeine, gar zu nah was gar zu Schlimmes grenzt, ſo thu' ich lieber das Gute nicht; weil wir das Schlimme zwar ſo ziemlich zuverläſſig kennen, aber bei weitem nicht das Gute.“ — Nun iſt aber, richtig erwogen, das Uebel in der Welt nicht gar zu ſchlimm, und die ewige Vernunft weiß, daß dadurch das Gute nicht aufgehoben, nicht geſtört, ſondern befördert wird.

7. Göttliche Vorherbeſtimmung und menſchliche Freiheit.

So rechtfertigt das Uebel ſelbſt die beſte Welt, als die Schöpfung des vollkommenſten Weſens. Iſt nun das Uebel überhaupt in dieſem glücklichen Sinne von Gott vorhergewußt und vorherbeſtimmt, ſo gilt daſſelbe auch von den böſen Handlungen der Menſchen. Sie ſind prädeſtinirt. Wie verträgt ſich damit die menſchliche Freiheit? Und wenn die böſen Handlungen unfrei ſind, wie können ſie ſtrafwürdig, wie können wir zurechnungsfähig ſein? Faßt man die Schöpfung (Vorherbeſtimmung) im

Sinne der Willkür und die Welt als bloßes Machwerk (Creatur), ſo ſind jene Widerſprüche nicht zu löſen. Leibniz aber ſieht in der Schöpfung präſtabilirte Harmonie (vorherbeſtimmte, geſetzmäßige Ordnung) und in der Welt präformirte Harmonie (ſelbſtthätige Entwicklung); er ſieht in der Schöpfung vorherbeſtimmte Natur, in der Natur fortdauernde Schöpfung: in dieſem Sinne löſt er den Streit zwiſchen Prädeſtination und Freiheit. Gott beſtimmt die Welt nach ihren eigenen Geſetzen, denn er muß die Dinge ſo vorſtellen, wie es deren Natur verlangt, und die Dinge in der Welt beſtimmen ſich ſelbſt nach ihren eigenen Geſetzen; dieſe Geſetzmäßigkeit iſt in dem göttlichen Willen prädeſtinirt und in der Natur der Dinge präformirt: ſo ſtimmen Prädeſtination und Präformation vollkommen miteinander überein. Sind aber die menſchlichen Handlungen in der Seele präformirt, ſo ſind ſie Selbſtbeſtimmungen, die freilich nicht in einem leeren Willen beſtehen, ſondern durch die wirkliche Natur eines Individuums beſtimmt werden. Jede menſchliche Handlung iſt eine Folge vieler Bedingungen. Wenn dieſe Bedingungen alle in das Individuum ſelbſt fallen, ſo iſt die Handlung ſein Werk und ſeine Schuld, ſie ſei gut oder böſe. Das Individuum allein vollzieht dieſe Handlung, mögen die Bedingungen derſelben auch vorhergewußt oder vorherbeſtimmt ſein. Es thut der Freiheit eines Individuums keinen Eintrag, wenn ein anderes den Charakter deſſelben vollkommen durchſchaut und darum alle Handlungen, die daraus folgen, vorherweiß. Es thut den Selbſtbeſtimmungen dieſes Charakters eben ſo wenig Eintrag, wenn er ſeiner Anlage nach durch die Ordnung der Dinge, zuletzt durch Gott vorherbeſtimmt iſt, denn das Individuum hört darum nicht auf, ſeinen Charakter zu wollen, und wenn es ſchon die böſe Handlung und deren Folgen los werden möchte, ſo wird es doch deren Bedingungen bis auf die

letzte herunter nicht aufgeben wollen. Denn dies hieße, seine Existenz selbst aufgeben. In jenem Gespräche des Laurentius Valla, welches Leibniz in seiner Weise ergänzend fortsetzt, sagt Apollo dem Sextus Tarquinius vorher, daß er durch Verbrechen Roms Königthum und sich selbst vernichten werde. Als Sextus in Klagen darüber ausbricht, weist ihn Apollo, der vorherwissende Gott, an Jupiter, als den vorherbestimmenden. Indessen läßt schon Laurentius den Apollo erklären: „wisse, daß die Götter jeden so machen, wie er ist. Jupiter hat den Wolf räuberisch, den Hasen furchtsam, den Esel dumm und den Löwen muthig geschaffen. Er hat Dir eine böse Seele gegeben, Du wirst handeln nach Deinem Naturell, und Jupiter wird mit Dir verfahren, wie es Deine Handlungen verdienen, er hat es beim Styx geschworen!“

Leibniz läßt den Sextus hierauf von Delphi nach Dodona gehen und den Jupiter selbst anflehen, daß er sein Schicksal ändern, seine Seele bessern möge. Jupiter antwortet: „wenn Du Rom entsagen willst, so wirst Du gut und glücklich werden.“ Aber das will Sextus nicht; er will nicht aufhören, Der zu sein, der er ist: so folgt er seinem Charakter und bestimmt sich selbst zu der bösen Handlung, die von den Göttern vorhergewußt und vorherbestimmt war; er begeht das Verbrechen, welches ihn selbst ins Verderben stürzen, die Könige vertreiben, Rom frei und groß machen sollte.

Auf diese Weise löst die leibnizische Philosophie alle Streitfragen, die zwischen Freiheit und Nothwendigkeit, zwischen Schöpfung und Natur, zwischen Gott und Welt entstehen können, indem sie in der Freiheit verneint, was der Nothwendigkeit entgegengesetzt ist, und umgekehrt in der Nothwendigkeit das Gegentheil der Freiheit. Sie verneint in der Freiheit die Willkür,

in der Nothwendigkeit das blinde Schickſal; ſie vereinigt beide in dem Begriffe der moraliſchen oder glücklichen Nothwendigkeit. Dieſer Begriff iſt ihr Anfang und Ende. Die Betrachtung des Nothwendigen in der Welt macht die Seele ruhig, die Betrachtung der glücklichen Welt macht ſie heiter. Eine heitere Ruhe bildet darum die ächte Gemüthsſtimmung des philoſophiſchen Geiſtes: er genießt die Erkenntniß einer Welt, in deren Ordnung ſich jede Unvollkommenheit in eine höhere Vollkommenheit, jedes Uebel in ein größeres Gut, jeder Schatten und Mißton in Harmonie auflöſt; dieſe glückliche Welt iſt das gelungene Meiſterwerk des vollkommenſten Künſtlers. Die Erkenntniß einer ſolchen Welt erfüllt das Gemüth mit einer dauernden Freude. Sich des Glückes und der Vollkommenheit Anderer erfreuen: das iſt die Empfindungsweiſe einer reinen, uneigennützigen, unintereſſirten Liebe. Darum beſteht in der Liebe zu den Menſchen, zur Welt, zu Gott die wahre Ruhe des Geiſtes; in dieſer Gemüthsrichtung vereinigen ſich Moral, Philoſophie und Religion.

Am Schluſſe ſeiner Principien der Natur und Gnade*) ſagt Leibniz: „Gott iſt das vollkommenſte, glücklichſte und darum liebenswürdigſte aller Weſen, denn die wahrhaft reine Liebe beſteht in der Freude an den Vollkommenheiten und an der Glückſeligkeit des Geliebten, darum muß die Liebe, deren Gegenſtand Gott ſelbſt iſt, uns die größte Freude gewähren.“ „Obgleich dieſe Liebe unintereſſirt iſt, ſo macht ſie durch ſich ſelbſt unſer höchſtes Gut und Intereſſe, denn ſie giebt uns volles Vertrauen in die göttliche Güte, und dieſes Vertrauen erzeugt eine wahrhafte Ruhe des Geiſtes, nicht wie bei den Stoikern, die ſich Geduld und Faſſung gleichſam aufzwangen, ſondern mit einer wirklichen Be-

*) Principes de la nat. et de la grâce. Nr. 16, 18. Op. phil. pg. 717, 18. Vgl. Monadologie Nr. 90. pg. 712.

friedigung, die uns ihre Fortdauer verbürgt. Und abgesehen von dieser Befriedigung in der Gegenwart, ist nichts besser für die Zukunft, denn die Liebe zu Gott erfüllt auch unsere Hoffnungen und leitet uns in den Weg des höchsten Glückes, weil kraft der vollkommenen Weltordnung Alles auf das Beste eingerichtet ist sowohl für das allgemeine Wohl als für jeden Einzelnen, der dieser Ueberzeugung lebt, der mit der göttlichen Weltregierung sich zufrieden giebt, was jeder nothwendig thut, der die Quelle alles Guten liebt. Freilich wird die höchste Glückseligkeit, wie lebhaft auch ihr Schauen oder ihre Erkenntniß Gottes sei, niemals ganz vollständig werden, denn Gott ist unendlich und darum niemals ganz zu erkennen. Und so wird und soll unser Glück nicht in einer vollendeten Freude bestehen, worin unser Streben versiegen und unser Geist verdumpfen würde, sondern in einem beständigen Fortschritte zu neuen Freuden und neuen Vollkommenheiten."

Drittes Buch.

Leibniz' Schule.

Die Entwicklungsstufen der deutschen Aufklärung.

Erſtes Capitel.

Charakteriſtik und Kritik der leibniziſchen Lehre.

I.

Charakteriſtik.

1. Grundzüge des Syſtems.

Der Begriff der moraliſchen oder glücklichen Nothwendigkeit trifft genau den Charakter der leibniziſchen Philoſophie. Sie ſucht die Uebereinſtimmung zwiſchen Gott und Welt, Schöpfung und Natur, moraliſcher und natürlicher Nothwendigkeit, Geiſt und Materie, Endurſachen und wirkenden Urſachen, zweckthätigen und mechaniſchen Kräften. Auf den Vereinigungspunkt dieſer Gegenſätze richtet ſich unverwandt der Geiſt des ganzen Syſtems. Die Uebereinſtimmung zwiſchen Gott und Welt entdeckt ſich in der beſten Welt, zwiſchen Schöpfung und Natur in der fortdauernden Schöpfung, die ſo viel als Welterhaltung oder ſelbſtthätige Naturentwicklung bedeutet; die Uebereinſtimmung zwiſchen der moraliſchen und natürlichen Weltordnung beſteht in dem continuirlichen Stufenreiche der Weſen, die ſich in fortſchreitender Aufklärung aus dem dunklen Mechanismus der Naturkräfte zu dem ſittlichen Staate der Geiſter erheben; endlich die Uebereinſtimmung zwiſchen Geiſt und Körper (zweckthätigen und mecha-

niſchen Kräften) iſt die lebendige Kraft, der beſeelte Körper, deſſen ganze Thätigkeit darin beſteht, ſich zu entwickeln, ſeine Anlage zu entfalten, ſeine Vorſtellung zu realiſiren oder ſeine Individualität vorzuſtellen. Darum ſind Kräfte, lebendige, beſeelte, vorſtellende Kräfte die Elemente, woraus die leibniziſche Philoſophie Natur und Schöpfung erklären will. Jede Thatſache der Natur folgt aus einer Thätigkeit. Jede Thätigkeit folgt aus einer Kraft. Kann die Kraft anders, denn als thätig, ſelbſtthätig, lebendig, beſeelt, vorſtellend gedacht werden? Sind aber alle Dinge ihrem Weſen nach beſeelte, vorſtellende Kräfte, ſo erſcheinen ſie unter dieſem Geſichtspunkt alle einander verwandt und gleichartig. Können gleichartige Weſen anders verſchieden ſein, als dem Grade nach? Muß nicht die Ordnung graduell verſchiedener Weſen ein Stufenreich bilden, und zwar ein vollkommenes (ſtetig fortſchreitendes) Stufenreich, da es keine Sprünge und nichts Leeres giebt, in der Welt keine leere Stelle, wo die Kraft, in der Kraft keine leere Stelle, wo die Thätigkeit fehlte? Das vollkommene Stufenreich der Dinge iſt zugleich deren vollkommene Harmonie. Die harmoniſche Welt aber iſt nothwendig die beſte und kann als ſolche nur durch göttliche Wahl zur Wirklichkeit beſtimmt werden.

Dies iſt in wenigen Grundzügen die Summe der leibniziſchen Philoſophie. Die beſte Welt muß im Sinne der Harmonie, die Harmonie muß als vollkommenes Stufenreich verſtanden werden. Die präſtabilirte Harmonie aber bedeutet, daß dieſes Stufenreich der Dinge nicht bloß als Natur, ſondern zugleich als Schöpfung begriffen werden müſſe, daß der letzte Grund deſſelben nicht die dynamiſche Materie und deren typiſche Kraft ſei, ſondern die Geiſteskraft in höchſter Potenz: der vollkommene Verſtand und der vollkommene Wille.

2. Der ideale Naturalismus.

Es iſt zum erſtenmale in Leibniz, daß die auf reine Erkenntniß gerichtete Philoſophie den Naturbegriff mit dem Schöpfungsbegriffe zu vereinigen ſucht. Jener beherrſchte durchgängig die antike, dieſer die ſcholaſtiſche Philoſophie. Und Leibniz iſt vom Anfange ſeines ſpeculativen Denkens darauf bedacht, den großen Gegenſatz jener beiden Weltalter aufzulöſen und Ariſtoteles mit der chriſtlichen Theologie zu verſöhnen. Aber in einem Punkte ſtimmt der claſſiſche Naturbegriff mit dem chriſtlichen Schöpfungsbegriff überein: nämlich in dem Principe der Teleologie, in der Anerkennung der zweckthätigen Kräfte, die im Verſtande der antiken Philoſophie nach natürlichen Formen, in dem der ſcholaſtiſchen nach göttlichen Rathſchlüſſen handeln. Und in eben dieſem Punkte verhalten ſich die rein dogmatiſchen Begriffe Descartes' und Spinoza's verneinend zum Alterthum und zur Scholaſtik. Spinoza namentlich ſetzt der Teleologie die mechaniſche Cauſalität entgegen. Er verneint die moraliſche Zweckthätigkeit ſo gut als die natürliche, die Schöpfung ſo gut als die zweckthätige Natur mit ihren Formen und gründet eine Metaphyſik, die Alles durch wirkende Urſachen allein erklärt haben will. Es iſt nicht Spinoza, der dieſe beiden einander entgegengeſetzten Syſteme der Endurſachen und wirkenden Urſachen gleichmäßig verneint und zwiſchen beiden eine neutrale Mitte behauptet; vielmehr ſteht ſeine Lehre nur auf der einen Seite und entſchieden gegen die andere. Wohl aber iſt es Leibniz, der jenen Gegenſatz vermittelt, doch ſo, daß er beide Principien bejaht und mit einander in Uebereinſtimmung ſetzt, wodurch er zugleich den Gegenſatz zwiſchen der ariſtoteliſch-ſcholaſtiſchen Philoſophie und der neuern auflöſt. Er iſt vom Anfange ſeines ſpeculativen Denkens

darauf bedacht, den Ariſtoteles mit der chriſtlichen Theologie und beide mit Descartes und Spinoza zu verſöhnen. Die Verſöhnung der Endurſachen und wirkenden Urſachen heißt: Harmonie. Die Verſöhnung des Schöpfungsbegriffs mit dem Naturbegriff heißt: präſtabilirte Harmonie. So iſt Leibniz den Syſtemen der Vergangenheit gegenüber der Univerſalphiloſoph, der ſie vereinigt. Was aber die Zukunft der Philoſophie betrifft, ſo haben wir gezeigt, daß er in allen Punkten zwiſchen Spinoza und Kant Mitte und Uebergang bildet. Dies gilt für die Metaphyſik von dem Principe der Individualität; für die Phyſik von dem Begriffe des Körpers, des Raumes, der Zeit; für die Logik von der Theorie der angebornen Ideen; für die Aeſthetik von dem Begriffe der dunkel percipirten Harmonie; für die Moral von dem Begriffe der Freiheit; endlich für die Religion und Theologie von dem Begriffe des Vernunftglaubens.

Daß Leibniz die Möglichkeit der Erkenntniß vorausſetzt, daß er Weſen und Begriffe der Dinge als von Ewigkeit gegeben anſieht und darum in der Welt nur eine Entwicklung des Gegebenen, aber keine wirkliche Schöpferkraft anerkennt: dieſe Züge geben ſeiner Philoſophie das Gepräge jener dogmatiſchen und naturaliſtiſchen Denkweiſe, welche das vorkantiſche Zeitalter charakteriſirt. Der Geiſt gilt bei Leibniz als eine Subſtanz, die von Natur durchgängig beſtimmt iſt und dieſe Beſtimmungen nach dem Naturgeſetze der Cauſalität ſo hervorbringt, daß jede die nothwendige Folge aller vorhergehenden bildet. Daher iſt ihm die Monade, wie es der dogmatiſche Verſtand mit ſich brachte, ein „ſpiritueller oder formeller", und der Geiſt „ein freier Automat"*). Daß er aber in der Natur nicht bloß mechaniſche Cauſalität, ſondern Entwicklung, alſo zweckthätige Bewegung und darum Stufenordnung

*) Syst. nouv. Nr. 15. Op. phil. pg. 127.

erblickt: dieſer Begriff erhebt ſeine Philoſophie über die rein dogmatiſche Weltanſchauung und giebt ihr die Richtung auf Kant. Denn die Stufenordnung der Dinge ſucht als ihr Ziel das menſchliche Bewußtſein und die Erkenntniß. Das Univerſum ſelbſt hat im Geiſte der leibnizianiſchen Philoſophie das Anſehen einer fortſchreitenden Aufklärung, einer Stufenreihe von Weſen, worin ſich die dunkeln Naturkräfte allmählich in bewußte Erkenntnißkräfte verwandeln: wo alſo zuletzt alle in der Welt thätigen Kräfte zur Löſung des Erkenntnißproblems zuſammenwirken. Nichts iſt natürlicher, als daß die nächſte, wahrhaft neue Philoſophie das Problem der Erkenntniß unmittelbar zu ihrem Gegenſtande macht, daß ſie die Möglichkeit der Erkenntniß nicht mehr vorausſetzt, ſondern ernſtlich unterſucht und damit den Standpunkt der dogmatiſchen Denkweiſe gründlich überwindet. Hier aber müſſen wir nachweiſen, daß die leibnizianiſche Lehre einen ſolchen Umſchwung der Philoſophie verlangt; daß ſie ſelbſt das Erkenntnißproblem, welches ſie deutlich bezeichnet, nicht löſt; daß ihre Grundſätze vielmehr die wirkliche Erkenntniß unmöglich machen und mit ihrem eigenen Erkenntnißſyſtem gegen ſich ſelbſt zeugen. Dies führt uns dazu, den innern Widerſpruch aufzuſuchen, der das Syſtem durchdringt und den wir in der Darſtellung deſſelben nicht hervorheben konnten. Denn er mußte dem Geſichtspunkte, unter dem ſich das Syſtem entwickelt, verborgen bleiben. Das Unvermögen eines philoſophiſchen Syſtems, die Erkenntniß und damit ſich ſelbſt zu erklären, iſt allemal die Folge und das Zeichen ſeiner dogmatiſchen Abkunft. Die wirkliche Löſung des Erkenntnißproblems iſt die Aufgabe der kritiſchen Richtung. Leibniz' Syſtem ſtellt dieſe Aufgabe, ohne ſie löſen zu können: es kommt von der dogmatiſchen Philoſophie her und geht auf die kritiſche hin.

II.

Kritik. Die Widersprüche des Systems.

1. Monaden und Monadologie.

Erkenntniß ist die klare und deutliche Einsicht in die Natur der Dinge. Aber diese klare und deutliche Einsicht ist im wahren Sinne des Worts nur vollkommenen Erkenntnißkräften möglich, und so weit das Universum reicht, sind alle Kräfte beschränkt, alle Erkenntnißkräfte unvollkommen. Es giebt darum nirgends, außer in Gott, eine vollkommen klare und deutliche Einsicht. Die höchste Erkenntniß, deren überhaupt die Monaden fähig sind, ist immer nur zum Theil klar, nur zum Theil deutlich. Ja sie ist im Menschen, als einem Mittelwesen in der Stufenordnung der Dinge, nur zum geringsten Theile klar und deutlich. Aber wäre sie es auch zum größten Theile, bliebe in ihr auch nur ein Restchen unklar und undeutlich, so wäre sie dennoch im Ganzen trüb und verworren. Denn die deutlichste Erkenntniß des Ganzen ist nothwendig auch die deutlichste Erkenntniß des kleinsten Theils. Umgekehrt wird die Verwirrung im kleinsten Theil auch die Klarheit des Ganzen trüben. Ist aber alle menschliche Erkenntniß im Ganzen trüb und verworren, so ist sie nur ein Schatten der Erkenntniß und in Wahrheit so gut als keine. Wo also bleibt die wirkliche Erkenntniß? Wo bleibt die klare und deutliche Einsicht in die Natur der Dinge, welche zu sein doch die Monadologie selbst beansprucht? Wo bleibt, wenn alle Dinge Monaden, alle Monaden beschränkte Kräfte und darum verworrene Vorstellungen sind, die Monadologie? Keine Monade der Welt kann Monadolog sein! Ist die Monadologie eine unklare, undeutliche Einsicht in das Wesen der Dinge, so ist sie nicht, was sie sein soll, was zu sein sie behauptet. Ist sie klar und

deutlich im eigentlichen Sinne des Worts, ſo kann ihr Urheber keine Monade ſein in dem Sinne, in dem er ſelbſt dieſen Begriff verſteht. Spinoza mochte uns Alles erklären, eines erklärte er nicht: die Möglichkeit des Spinozismus! Er mußte dieſe Möglichkeit folgerichtig leugnen. Das Aehnliche gilt von Leibniz. Er mag uns Alles erklären; eines erklärt er nicht: die Möglichkeit der Monadologie! Er muß ſie folgerichtig leugnen. Er iſt nicht im Stande, aus ſeiner eigenen Philoſophie heraus dieſe ſelbſt zu rechtfertigen. Ja Leibniz erklärt ſelbſt, daß in der menſchlichen Seele die Vorſtellung des Ganzen nur möglich ſei vermöge der kleinen, bewußtloſen Vorſtellungen; daß nicht im Geiſte und deſſen bewußten Begriffen, ſondern in der dunklen Seele unſer Zuſammenhang mit dem Univerſum, der wahre, ungetheilte, volle Mikrokosmus beſtehe*). Wenn nun die ungetheilte und ganze Erkenntniß allein die wahre iſt, wird man nicht ſchließen müſſen, daß alle wahre menſchliche Erkenntniß lediglich im dunklen Wiſſen (Fühlen) enthalten ſei, daß ſie von den dunkeln Seelenkräften erfüllt und ausgemacht, von dem ſpärlich erhellten Verſtande dagegen unmöglich erreicht werde?

2. Die Erkenntniß der fühlenden Seele.

In der That begegnen wir im Ausgange der deutſchen Aufklärung, dicht vor der Schwelle der kantiſchen Philoſophie, dieſem Standpunkte, dargeſtellt durch die Gefühlsphiloſophen und Geniedenker, die das trübe und kalte Licht der Verſtandeserkenntniß auslöſchen und alle wirkliche Einſicht dem dunkeln Mikrokosmus, dem ungetheilten Gefühl, dem ungeſchwächten Inſtincte der Menſchennatur anheim geben wollen. Das iſt nicht,

*) Siehe oben Cap. VIII. dieſes Buchs. Nr. III. 3.

wie es den Schein hat, als ein Gegenſatz gegen die Aufklärung, ſondern als deren letzte auflöſende Bildungsſtufe zu betrachten, deren Richtung durch Leibniz ſelbſt der Aufklärung eingeboren war. Dieſe Gefühlsphiloſophen und Geniedenker ſind nichts anderes als die Stürmer und Dränger in der Philoſophie, wie es die Göthe und Schiller in der Poeſie waren; ſo ſehr ſie mit der Verſtandesaufklärung, mit Leuten wie Mendelsſohn und Nicolai im Streit ſind, ſo verwandt ſind und fühlen ſie ſich mit Leibniz. Dies zeigt ſich ſehr deutlich in Herder, der mit Jacobi und Hamann geiſtesverwandt und zugleich ein enthuſiaſtiſcher Bewunderer und Nacheiferer unſeres Leibniz war.

Dies iſt der innere Widerſpruch im Grunde der leibnizischen Philoſophie. Aus dem Weſen oder der Natur der Monade folgt niemals der deutliche Begriff dieſes Weſens, die deutliche Erkenntniß dieſer Natur. Wäre die leibnizische Philoſophie objectiv wahr, ſo wäre ſie ſubjectiv unmöglich. Leibniz ſelbſt urtheilt von der Erkenntniß in doppelter Weiſe. Auf der einen Seite behauptet er die klare und deutliche Erkenntniß der Dinge; auf der andern bekennt er, daß im Menſchen die Erkenntniß des Ganzen, die Vorſtellung des Univerſums immer dunkel und unklar bleibe. Iſt aber die menſchliche Erkenntniß im Ganzen dunkel, ſo kann ſie auch im Einzelnen nicht deutlich ſein; es giebt dann in der Welt überhaupt keine klare und deutliche Erkenntniß.

3. Streit zwiſchen der klaren und dunklen Erkenntniß.

Aus dieſem Widerſpruch, welchen die leibnizische Philoſophie einführt und die Aufklärung fortſetzt, begreift ſich leicht, wie in der weitern Entwicklung jene beiden Erkenntnißweiſen, die klare

und dunkle, ſich gegen einander ſpannen und zwiſchen Verſtand und Gefühl ein Streit um die Wahrheit entſtehen konnte. Der Verſtand bildet ſeine Urtheile nach den allgemeinen Regeln der natürlichen Logik, die unter dem Namen „des geſunden Menſchenverſtandes" bei den Einen eben ſo angeſehen iſt, als von den Andern verachtet wird. Das Gefühl ſchöpft die ſeinigen aus der dunkeln Quelle der Individualität, aus dem menſchlichen Dämonium, das weniger in Urtheilen als in Orakelſprüchen redet. Das menſchliche Dämonium, welches in dieſem Falle nicht Sokrates, ſondern Genie bedeutet, fühlt ſich in nächſter Verwandtſchaft mit der Natur und ſtrebt daher zurück in deren geheimnißvolle Abgründe, während ſich der geſunde Menſchenverſtand auf den Gemeinplätzen der Moral einheimiſch macht. Mit jener Seite verbindet ſich deshalb der geniale Naturalismus, mit dieſer die Moraliſten, die den geſunden Verſtand, die natürliche Moral, die natürliche Religion gegen den Sturm und Drang der Geniedenker vertheidigen. Das iſt die innere Lage jenes bedeutſamen Parteikampfes, der die Richtungen unſerer Aufklärung entzweit; hier liegt der Gegenſatz zwiſchen den Wolfianern, Mendelsſohn, Nicolai auf der einen und Lavater, Jacobi, Hamann auf der andern Seite. Dieſe der Verſtandesaufklärung entgegengeſetzte Geiſtesbewegung erhebt die Univerſalität und Tiefe der dunkeln Erkenntniß gegen den beſchränkten und flachen Schein der klaren. „Die dunkeln Kräfte des Gemüthes und der Phantaſie warfen ſich in die Bezirke, wo der Verſtand heimiſch iſt, ſie löſchten im Eifer manches Licht aus und zündeten wieder in andern Theilen, wohin nie ein Licht gedrungen war; es regte ſich der Glaube an Wunderkräfte, mit denen man die Religion zu neuer Kraft beleben, Wiſſenſchaft und Natur aufklären wollte*)."

*) Gervinus' Geſchichte der poetiſchen Nationalliteratur der Deutſchen. Bd. V. S. 249.

4. Leibniz' neue Verſuche.

Betrachten wir den Widerſtreit der klaren und dunkeln Erkenntniß unter dem Geſichtspunkte der leibniziſchen Philoſophie, ſo konnte derſelbe hier noch nicht entdeckt werden, aber es iſt leicht zu ſehen, wohin ſich das Gewicht der Monadologie neigt. Es neigt ſich nach der Seite der dunkeln Erkenntniß, in welcher allein das Einzelweſen die Vorſtellung des Ganzen oder Mikrokosmus ſein kann. Dieſer Begriff des Mikrokosmus bleibt in allen Fällen der Leitſtern der Monadenlehre. Darum haben wir ſo ausführlich die Lehre von dem dunklen Seelenleben, von den bewußtloſen und kleinen Vorſtellungen behandelt, weil ſich hier der metaphyſiſche Erklärungsgrund findet, warum ſich in einem ſpätern Geſchlechte unſerer Aufklärung das niedere Erkenntnißvermögen, wie es die Wolfianer nannten, gegen das höhere empörte; warum die dunkle Seele, das Gefühl, der divinatoriſche Inſtinct für ſich allein die volle und ungetheilte Erkenntniß in Anſpruch nahm. Es iſt ſehr bezeichnend, daß die wolfiſche Philoſophie abgelaufen war und das höhere Erkenntnißvermögen, wie ſie es nannten, ſeinen dürftigen Erleuchtungskreis beſchloſſen hatte, bevor der Welt die Kernſchrift der leibniziſchen Philoſophie, die neuen Verſuche über den menſchlichen Verſtand, entdeckt wurde. Hier iſt die Fackel angezündet, welche in die dunkle Tiefe der menſchlichen Seele, in die geheimnißvolle Werkſtätte der Erkenntniß und des Charakters leuchtet; hier werden die perceptions petites, die Elementarkräfte, gleichſam die urſprünglichen Organe des menſchlichen Mikrokosmus in ihrer Bedeutung und Tragweite dargethan und in ihnen das Band entdeckt zwiſchen dem menſchlichen Geiſt und dem Weltall. Leibniz ſelbſt bekennt an dieſer Stelle: „es ſind die kleinen (dunkeln) Vorſtellungen, wodurch ich die

Weltharmonie erkläre." Dieſer Ausſpruch enthält den Schlüſſel zu Leibniz' eſoteriſchem Lehrgebäude, und man darf ſicher ſein, wer dieſen Satz nicht vollkommen verſteht, der verſteht die leibnizi-ſche Philoſophie nicht. Leſſing, der den eſoteriſchen Geiſt dieſer Philoſophie am klarſten zu durchdringen und von dem exoteriſchen wohl zu unterſcheiden verſtand, wollte die neuen Verſuche über den menſchlichen Verſtand überſetzen (nicht, wie ſein Bruder und ſein Herausgeber unkundiger Weiſe gemeint haben, unter dieſem Titel gegen Locke ein eigenes Werk ſchreiben)*). Herder, der den Geiſt der leibniziſchen Philoſophie nachzufühlen und zu treffen wußte, bemerkt ſehr richtig, daß die neuen Verſuche mehr werth ſeien, als die Theodicee ſelbſt**). Und Leibniz ſelbſt ſollte dieſen Charak-ter ſeiner Schrift nicht eben ſo gut gewußt, nicht ebenſo gut un-terſchieden haben? Ihm allein ſollte verborgen geblieben ſein, was jedem Kenner ſeiner Philoſophie einleuchten mußte, daß die neuen Verſuche am meiſten im eſoteriſchen Geiſte der Monaden-lehre verfaßt ſind; daß die Weltharmonie, die ſonſt in ihrer theo-logiſchen Form zu erſcheinen liebt, hier aus der Natur, aus den Gradunterſchieden der Monaden, aus den kleinen Vorſtellungen, d. h. aus dem natürlichen Stufengange der Dinge erklärt wird? Und wenn ſich Leibniz deſſen ohne Zweifel deutlich bewußt war, ſo wußte er auch, warum er die neuen Verſuche geheim hielt; warum er ſie ſeinem Zeitalter nicht mittheilte, mit dem er lieber pädagogiſch, als ſtreng philoſophiſch verkehrte. Er wollte ſeine Lehre der Welt zugänglich machen, und dieſe begriff leichter die

*) Leſſing's ſämmtl. Schriften. Bd. XI. S. 51. Vgl. Leſſing's Erziehung des Menſchengeſchlechts, kritiſch und philoſophiſch erläutert von Guhrauer. S. 59 flgd.

**) Herder's Briefe zur Beförderung der Humanität, ſämmtl. Werke zur Philoſ. und Geſch. Bd. X. S. 273.

vorherbeſtimmte Harmonie, die durch Gott, als die natürliche, die durch die kleinen Vorſtellungen erklärt wurde. Die Theodicee, welche die Lehre von der Weltharmonie unter den geläufigen Religionsbegriffen darſtellte, veröffentlichte Leibniz, obgleich Bayle, den ſie bekämpfte, ſchon todt war. Und er hätte die neuen Verſuche deshalb, wie er vorgab, nicht veröffentlichen wollen, weil Locke, den ſie mit ſo vieler Anerkennung bekämpften, nicht mehr lebte? Vielleicht ließe ſich die Entwicklungsgeſchichte der leibnizischen Philoſophie ſo beſtimmen, daß ihr exoteriſcher Geiſt durch Wolf und deſſen Schule verbreitet, ihr eſoteriſcher dagegen durch Leſſing und Herder in die deutſche Aufklärung eingeführt wurde, und daß dieſer Wendepunkt bezeichnet iſt durch die Veröffentlichung der neuen Verſuche, die erſt ein halbes Jahrhundert nach dem Tode ihres Urhebers erſchienen. So umfaßt Leibniz das Zeitalter unſerer Aufklärung nicht bloß dem Geiſt, ſondern auch der Zeit nach, weil das Schickſal ſein wichtigſtes Werk, den eigentlichen Schlüſſel ſeiner Philoſophie, erſt einer ſpätern Epoche übergeben wollte.

5. Widerſpruch im Begriff Gottes.

Die menſchliche Verſtandeserkenntniß befindet ſich in der leibnizischen Philoſophie auf einer mittlern Höhe, die einen beſchränkten Geſichtskreis beherrſcht. Unter ſich blickt ſie in die dunkle Tiefe der menſchlichen Seele, über ſich die unbegreiflichen Myſterien des göttlichen Geiſtes. Dieſſeits die unbewußte, geheimnißvolle Individualität, jenſeits die übervernünftige, geheimnißvolle Gottheit, die beide der klaren Verſtandeseinſicht gegenüber irrational ſind. So vermiſcht mit dem Irrationalen, muß die klare und deutliche Erkenntniß der leibnizischen Philoſophie in innere Widerſprüche gerathen, welche die Grundlagen des

Syſtems erſchüttern. Wir werden dieſe Widerſprüche an den Hauptbegriffen des Syſtems darthun: an dem Begriffe Gottes, der Welt, der Monade.

Gott war im Verſtande der Monadologie die höchſte Monade und mußte als ſolche ohne alle Schranke, ohne alle Materie gedacht werden. Schlechthin immateriell, wie er iſt, befindet ſich Gott außer dem natürlichen Zuſammenhange mit der Welt, alſo im abſoluten Unterſchiede von allen übrigen Weſen. Jener Gegenſatz des Materiellen und Immateriellen, den Leibniz in dem Verhältniſſe von Geiſt und Körper glücklich gelöſt hatte, drängt ſich ihm unwillkürlich zwiſchen Gott und Welt. Nun iſt die Schranke und Materie im leibnizianiſchen Verſtande ſelbſt eine nothwendige Bedingung jeder Individualität. Und die Individualität iſt das Weſen jeder Monade. Eine ſchrankenloſe Monade iſt darum eine Monade, die eigentlich keine Monade iſt. Und in dieſem augenſcheinlichen Widerſpruche befindet ſich der leibnizianiſche Gottesbegriff. Es gilt der Satz: Gott iſt Monade. Es gilt eben ſo ſehr das contradictoriſche Gegentheil: Gott iſt keine Monade. In dieſer Antinomie ſchwankt die leibnizianiſche Theologie, ſchwanken ſelbſt ihre Ausdrücke. Folgt Leibniz ſtreng dem Begriff der Monade, ſo verhält ſich Gott zu den andern Weſen, wie die herrſchende Monade zu den untergeordneten, wie die höchſte zu den niederen, wie die Seele zum Organismus, und in dieſer Rückſicht heißt Gott: „monas monadum“. Er iſt die höchſte Seele in dem höchſten Körper, die Weltſeele in dem Weltkörper. In den andern Seelen und Monaden wird nur ein Theil der Welt deutlich vorgeſtellt; in Gott, als der Weltſeele, dagegen ſpiegelt ſich das geſammte Univerſum auf das Klarſte und Deutlichſte. Er iſt die Welt-Centralmonade, der allgegenwärtige Mittelpunkt, wie ſich Leibniz ausdrückt: „centre par-tout“.

So wenig irgend eine Monade ihren Körper wählt und ſchafft, ſondern ſich demſelben eingeboren findet, ſo wenig kann die Weltſeele den Weltkörper wählen und ſchaffen: mit dieſem Begriffe wird die Schöpfung in Gott aufgehoben. Die Weltſeele iſt nicht Weltſchöpfer. Wie jede andere Seele iſt ſie eingeſchränkt auf einen beſtimmten Körper, den in dieſem Falle das Weltall ſelbſt ausmacht; darum iſt die Weltſeele nicht ſchrankenlos und alſo nicht die höchſte Monade in dem ſtrengen Sinn, daß eine höhere unmöglich gedacht werden kann. Aber auf den Begriff einer ſolchen abſolut höchſten Monade geht die Richtung der leibniziſchen Philoſophie; ſie will in Gott nicht bloß die allumfaſſende, ſondern die ſchaffende Monade, die abſolute Perſönlichkeit begreifen und nimmt daher augenblicklich den Begriff der Weltſeele wieder zurück, den ſie mit dem „centre par-tout“ ausgeſprochen hatte. „Man hat ſich treffend ausgedrückt,“ ſagt Leibniz, „daß Gott gleichſam das allgegenwärtige Centrum ſei, aber ſeine Peripherie iſt kein Theil, denn ihm iſt Alles unmittelbar gegenwärtig, ohne irgend eine Entfernung von jenem Centrum*).“ Das heißt mit andern Worten: zwiſchen Gott und den Monaden findet kein natürlicher Zuſammenhang ſtatt. Gott iſt ſchlechthin immateriell, die Dinge ſind in ſeinem Verſtande unmittelbar gegenwärtig, ſie bilden ideale Möglichkeiten, aus denen Gott diejenigen wählt, die in Exiſtenz treten ſollen.

Iſt aber auf der andern Seite Gott ſchrankenloſe Subſtanz im ſtrengen Sinne des Worts: wo bleibt das göttliche Selbſt im ernſtlichen Unterſchiede von den Dingen? Wo bleibt in Gott die moraliſche Selbſtbeſtimmung, die moraliſche Nothwendigkeit,

*) Principes de la nature et de la grâce. Nr. 13. Op. phil. pg. 717.

die Wahl der beſten Welt und deren Schöpfung? Die Welt, die aus einem ſchrankenloſen Weſen hervorgeht, iſt nicht deſſen Schöpfung, ſondern deſſen willenloſe Emanation; die Dinge ſind nicht mehr die Creaturen, ſondern, wie ſich Leibniz ſelbſt ausgedrückt hat, gleichſam Ausſtrahlungen, Fulgurationen der Gottheit; ſie ſind nicht mehr Monaden, ſondern göttliche Accidenzen, nicht unähnlich den ſpinoziſtiſchen Modis*). Ja Leibniz bezeichnet einmal die göttliche Macht geradezu als das Princip, von dem alles Wirkliche „emanirt". So verneint er den Begriff der Schöpfung, indem er ſie in Emanation verwandelt**).

Es zeigt ſich mithin deutlich, daß die leibniziſche Philoſophie bei der Antinomie ihres Gottesbegriffs weder der Theſis noch der Antitheſis folgen kann. Die Theſis erklärt: Gott iſt Monade. Dieſer Begriff, ausgedacht, führt zu einer Theorie der Weltſeele, welche dem Geiſte der Monadologie entſchieden zuwiderläuft. Die Antitheſis erklärt: Gott iſt (keine Monade, ſondern) ſchrankenloſe Subſtanz. Dieſer Begriff, ausgedacht, führt zu einem Pantheismus anderer Art, zu einer Emanationstheorie, die in Gott die moraliſche Selbſtbeſtimmung, in den Dingen die natürliche Selbſtändigkeit aufhebt, dem Spinozismus ähnlich ſieht, in jedem Falle mithin dem Geiſte der Monadologie auf das Aeußerſte widerſtreitet. Was bleibt alſo übrig? Daß Leibniz, ſo nahe er jetzt dem einen, jetzt dem andern Extreme kommt, die Gefahr beider vermeidet; daß er den Widerſpruch ſelbſt beſtehen läßt und Gott zur ſchöpferiſchen Monade macht d. h. zu einer Monade, die ſo handelt, als ob ſie keine wäre.

Man wende uns nicht ein, daß wir jetzt ſelbſt zwiſchen Theologie und Monadologie den Widerſpruch aufweiſen, welchen

*) Monadol. Nr. 47. Op. phil. pg. 708.

**) Lettre à Mr. Bayle. Op. phil. pg. 191. Vgl. oben S. 691.

wir früher in Abrede geſtellt haben. Dort ſprach die Darſtellung, hier die Beurtheilung. Außerdem iſt der nachgewieſene Widerſpruch keineswegs der, welchen man Leibniz gewöhnlich Schuld giebt. Als ob er ſeine Theologie hätte vermeiden können! Als ob er ſie folgerichtigerweiſe im Intereſſe der Monadenlehre hätte vermeiden müſſen! Wenn wir gezeigt haben, daß der Gottesbegriff und der Monadenbegriff nicht übereinſtimmen, ſo heißt das: der Begriff einer höchſten Monade ſtimmt mit ſich ſelbſt nicht überein; in dieſem Begriffe liegt eine Antinomie, denn es läßt ſich eben ſo gut beweiſen, daß Gott Monade iſt, als daß er keine iſt. In dieſem Begriff liegt ein Dilemma, denn es läßt ſich aus leibnizíſchen Gründen darthun, daß Gott weder Monade noch das Gegentheil ſein kann. Aber man frage ſich doch, ob die Monadologie dieſen Begriff einer höchſten Monade nicht behaupten, nicht ſuchen, nicht fordern mußte? Und man wird annehmen dürfen, daß der Widerſpruch, welcher die höchſte Monade trifft, den Begriff der Monade überhaupt trifft; daß der nachgewieſene Widerſpruch ſeinen Schwerpunkt nicht in der Theologie, ſondern in der Monadologie ſelbſt hat. Und aus dieſem wohlbedachten Grunde durfte der Darſtellung nicht als Widerſpruch erſcheinen, was der Beurtheilung ſo erſcheinen muß.

6. Widerſpruch im Begriffe der Welt.

Aus den zahlloſen Welten, welche möglich ſind, wählt Gott diejenige, welche er ſchafft. Die wirkliche Welt iſt darum metaphyſiſch zufällig und nur moraliſch nothwendig. Aber was ſind jene zahlloſen Welten, die im göttlichen Verſtande möglich ſind? Eines läßt ſich auf Grund der leibnizíſchen Denkweiſe mit völliger Sicherheit behaupten, daß ſie alle aus Monaden be-

ſtehen, denn auch der göttliche Verſtand kann die Dinge nicht anders vorſtellen, denn als Monaden. Müſſen nun nicht alle Monaden beſeelte Körper, vorſtellende Kräfte, gleichartige Weſen ſein? Und dieſe gleichartigen Weſen, verſchieden wie ſie ſind, müſſen eine graduelle Ordnung, ein vollkommenes Stufenreich bilden, in dem auch nicht die kleinſte Lücke erlaubt iſt. Jede denkbare Monade iſt eine denkbare Differenz, und dieſe muß nach dem Geſetze der Continuität eine wirkliche ſein.

Setzen wir nun, daß die möglichen Welten nicht aus Monaden beſtehen, ſo ſind ſie undenkbar, alſo im logiſchen Verſtande, mithin auch im göttlichen unmöglich. Setzen wir, daß ſie Monaden ſind, die nur im Verſtande, aber nicht in der Natur exiſtiren, ſo fehlen ſie offenbar in der Natur, ſo iſt hier ein „défaut d'ordre“, ſo iſt das wirkliche Weltall kein wirkliches All, kein vollkommenes Stufenreich, alſo nicht die vollkommenſte, nicht die beſte Welt. Unſer Schluß lautet: entweder ſind jene zahlloſen Welten unmöglich oder, wenn ſie möglich ſind, ſo müſſen ſie auch wirklich ſein. In jedem Falle iſt außer der wirklichen Welt eine andere nicht möglich.

Muß nicht jede Monade vermöge ihrer Natur alle andern, ſo viele ihrer ſind, alle Welten, ſo viele ihrer ſind, vorſtellen? Müſſen darum in der wirklichen Welt nicht jene möglichen mitvorgeſtellt werden? Müſſen ſie deßhalb nicht ebenfalls wirklich ſein? Denn was in der Wirklichkeit vorgeſtellt wird, iſt wirklich. Wenn alle Monaden vermöge ihrer Natur nothwendig mit einander verknüpft ſind, ſo ſind ſie auch im göttlichen Verſtande nothwendig mit einander verknüpft, ſo kann dieſen Zuſammenhang auch der Schöpfungsact nicht zerreißen, ohne das Weſen der Monade ſelbſt zu zerſtören. Die Schöpfung wäre ſonſt nicht die Verwirklichung, ſondern die Vernichtung der Monaden. Außer

der wirklichen Welt noch andere mögliche annehmen, heißt den Begriff der Monade aufheben. Denn entweder ſind jene möglichen Welten keine Monaden, ſo ſind ſie logiſch undenkbar, oder ſie ſind Monaden, die nur im göttlichen Verſtande, nicht in der Natur vorgeſtellt werden, ſo ſind in der wirklichen Natur keine das All vorſtellenden Weſen, d. h. keine Mikrokosmen, alſo keine Monaden. In jedem Falle wird dem Begriff der Monade widerſprochen.

Sind aber außer der wirklichen Welt andere nicht möglich, ſo iſt die wirkliche nicht zufällig, ſondern nothwendig in jedem Sinn. Weil jedes einzige Ding zufällig iſt, darum ſoll nach Leibniz auch der Inbegriff aller einzelnen Weſen, die Welt, zufällig ſein? Mit welchem Grundſatz will dieſer Schluß ſich rechtfertigen? Der Grundſatz müßte lauten: was von den Theilen gilt, gilt auch vom Ganzen. Und wer wollte dieſem Satze beipflichten? Doch Niemand! Und am wenigſten Der, welcher uns gelehrt hat, wie die Unvollkommenheit in den Theilen die Vollkommenheit des Ganzen nicht bloß zuläßt, ſondern vielmehr bewirkt*)? Doch nicht Leibniz, der in der beſten Welt die Exiſtenz des Uebels ſo tiefſinnig zu begreifen und zu rechtfertigen wußte? Derſelbe Satz, der die Welt für zufällig erklärt, müßte ſie auch für unvollkommen und ſchlecht erklären. Iſt das Ganze deßhalb zufällig, weil es die Theile ſind, ſo iſt das Ganze auch deßhalb unvollkommen, weil es die Theile ſind. Wenn alſo Leibniz' kosmologiſcher Beweis richtig iſt, wo bleibt ſeine Theodicee?

Es iſt mithin klar, daß die Idee der möglichen Welten, wodurch die wirkliche für zufällig erklärt wird, dem Principe der Monaden unter jedem Geſichtspunkte zuwiderläuft.

*) Théodicée. Abrégé de la controverse. I. Obj. Rép. Op. phil. pg. 624.

7. Widerſpruch im Begriff der Monade (Seele.)

Theologie und Kosmologie widerſtreiten dem Begriff der Monade: es widerſtreitet dieſem Begriff, daß Gott ſchrankenlos ſein ſoll; es widerſtreitet ihm eben ſo ſehr, daß die Welt als beſchränkt und zufällig gedacht wird. Und hier entdeckt ſich ganz klar der Widerſpruch, worin der Begriff der Monade ſelbſt ſich befindet. Die Monade will nicht ſchrankenlos ſein, denn ſie iſt ihrem Weſen nach Individualität; ſie will nicht beſchränkt und zufällig ſein, denn ſie iſt ihrem Weſen nach Subſtanz. Und doch, weil ihr Weſen auf eine Steigerung der Kraft, auf eine Stufenordnung der Dinge angelegt iſt, muß ſie die endliche Befreiung von der Schranke ſuchen und eine höchſte, ſchrankenloſe Subſtanz als letztes Ziel fordern. Auf der andern Seite iſt jede Monade nothwendig beſchränkt. Sie hat von Natur einen gewiſſen Spielraum der Kraft, innerhalb deſſen ſie ſich bewegt, eine beſtimmte Anlage, die ſie entwickelt. Nicht ſie ſelbſt macht ihre Schranke, ſondern jede Monade findet ſich urſprünglich beſchränkt; darum liegt der Grund ihres beſchränkten Daſeins, der Urſprung ihrer Individualität nicht in, ſondern außer ihr, ſie iſt das Geſchöpf eines andern Weſens; in dieſer Rückſicht gilt ihr Daſein für abhängig und zufällig. Als urſprüngliche, ſelbſtthätige Kraft iſt die Monade Subſtanz. Als beſchränkte, von Außen begründete Kraft iſt ſie Creatur. Dieſe beiden entgegengeſetzten Beſtimmungen der Subſtantialität und Creatürlichkeit ſind in dem leibniziſchen Begriffe der Monade verknüpft, ohne verſöhnt zu ſein: hier iſt der in der Grundlage der ganzen Lehre enthaltene Widerſpruch, der ſich in den Spitzen des Syſtems, in den Begriffen von Gott und Welt, offen darlegt. Wenn Leibniz die ſo oft wiederholte Erklärung giebt, daß die Monaden

unabhängige Weſen ſeien, die nur von Gott abhängig ſind, ſo ſpricht er ſelbſt die Antinomie aus, von der wir reden. Es läßt die Selbſtändigkeit der Monaden unter einer Beſchränkung gelten, wodurch ſie verneint wird. Der Begriff der Monade wird von Leibniz in demſelben Augenblicke zugleich geſetzt und aufgehoben. Wir finden bei Leibniz in dem Begriffe der Subſtanz einen ähnlichen Widerſpruch als bei Descartes.

Was in dem Weſen der Monade die Subſtanz ausmacht, nannten wir die thätige Kraft oder die Seele; was die Subſtanz einſchränkt und abhängig macht, die leidende Kraft oder den Körper. Die Seele macht in den Monaden das Princip der Einheit, der Körper das der Vielheit; in jener beſteht die zweckthätige, in dieſem die mechaniſche Natur. Seele und Körper läßt Leibniz unmittelbar in Eines geſetzt ſein: die Elemente der Dinge oder die Monaden gelten ihm unmittelbar für beſeelte Körper, für lebendige Maſchinen, für vollſtändige Individuen, deren ganze Wirkſamkeit in der Entwickelung deſſen beſteht, was als urſprüngliche Beſtimmung in ihnen angelegt iſt. Auf dieſen Begriff der Individualität gründet ſich Leibniz' fruchtbare und reiche Weltanſchauung. Unter dieſem Princip darf ihm die Welt als ein lebendiges Ganzes erſcheinen, in dem jede einzelne Kraft ſich entwickelt und alle Kräfte ein continuirliches Stufenreich bilden. Aber dieſe Stufenordnung wird nicht erzeugt, ſondern nur entfaltet, denn ſie beſteht ſchon im Urſprung der Dinge; die Weltharmonie iſt in der Natur präformirt, dieſe präformirte Harmonie iſt in Gott vorherbeſtimmt. So wird das Princip der Weltordnung zunächſt in das Innerſte der Natur verlegt, wohin die deutliche Erkenntniß nicht dringt, und dann in das Jenſeits des göttlichen Geiſtes hinübergetragen, den der menſchliche Verſtand niemals erreicht.

III.

Auflöſung der Widerſprüche.

1. Leibniz und Wolf.

Die Kritik der leibnizischen Philoſophie faßt ſich mithin in folgendes Ergebniß zuſammen: 1) Die klare und deutliche Erkenntniß, welche zu ſein die Monadologie behauptet, widerſpricht dem Begriff der Monaden, welche nie aufhören beſchränkt und innerhalb der Schranke dunkle Mikrokosmen zu ſein. 2) Der Monadenbegriff widerſpricht ſich ſelbſt, als Gott, als Welt, als Seele. 3) Der letzte Grund dieſer Widerſprüche liegt darin, daß in dem Begriff der Monade die entgegengeſetzten Beſtimmungen der Subſtantialität und Creatürlichkeit, der Selbſtändigkeit und Abhängigkeit, der thätigen und leidenden Kraft, der Seele und des Körpers unmittelbar vereinigt werden.

Dieſer Widerſpruch, der das Princip ſeiner Philoſophie bedroht, kommt auch bei Leibniz ſelbſt zum Vorſchein. Der Begriff der Individualität nöthigt ihn, Seele und Körper als ein Weſen zu ſetzen; die urſprüngliche Verſchiedenheit beider Kräfte macht, daß er beide als verſchiedene Weſen anſieht, und jene Einheit zerſetzt ſich unter ſeinen Händen. Seele und Körper trennen ſich von einander, und Leibniz ſelbſt redet oft von beiden, als ob ſie nicht eine Monade, ſondern verſchiedene Subſtanzen wären, die erſt durch göttliche Dazwiſchenkunft zuſammengebracht werden müſſen. Er redet von der präſtabilirten Harmonie, als ob ſie nicht bloß die Schöpfung der Monaden, als eines Stufenreichs beſeelter Körper, ſondern das directe und äußerliche Bindemittel wäre, welches in den Monaden Seele und Körper vereinigt*). So ſtreitet

*) Vgl. oben Cap. IV. des vorigen Buchs. Nr. II. 3. S. 382 flgd.

in der leibnizischen Philosophie das Identitätsprincip der Monadologie, welches Seele und Körper in Eines setzt, mit der dualistischen Denkweise, die Seele und Körper trennt und durch ein Drittes verbindet. Wollen wir beide in ihrem speculativen Werthe unterscheiden, so gehört jenes Identitätsprincip dem esoterischen, dieser dualistische Verstand dem exoterischen Geiste der leibnizischen Philosophie an. Der exoterische Geist will begreiflich machen, was der esoterische als ursprüngliche Einheit erkennt. Die begreiflich gemachte Einheit ist eine zusammengesetzte, abgeleitete, die eben dadurch den Charakter der Ursprünglichkeit und der Einheit verliert. So wird die Monade, der Begriff der Individualität, die ursprüngliche Einheit von Seele und Körper in ihre Factoren zerlegt und daraus ein Product zusammengesetzt, das natürlich kein organisches Ganzes, keine Individualität, keine Monade mehr ist.

Diese Auflösung oder vielmehr diese Veräußerung erfährt die leibnizische Philosophie in Christian Wolf, während die eigentliche Lösung ihrer Widersprüche und damit die Grundlegung eines wahrhaft neuen Princips in der Philosophie erst eintreten konnte, nachdem der Geist der leibnizischen Lehre in seinem exoterischen wie esoterischen Charakter vollkommen entwickelt und ausgebildet war.

2. Leibniz und Kant.

Unsere Kritik hat gezeigt, daß unter der Bedingung der Monaden eine klare und deutliche Erkenntniß der Dinge nicht möglich ist; daß die Monadenkräfte, so sehr sie darnach streben, nicht im Stande sind, das Problem der Erkenntniß wirklich zu lösen. Hier entdeckt sich die mangelhafte Voraussetzung der leibnizischen und überhaupt der dogmatischen Philosophie. Um die-

ſen Mangel zu heben und die Philoſophie tiefer und feſter zu begründen, muß vor aller Unterſuchung über das Weſen der Dinge an die Spitze der Philoſophie die Frage geſtellt werden: was iſt die Erkenntniß? Unter welchen Bedingungen iſt ſie möglich, da ſie es unter den bisherigen nicht iſt? Das Erkenntnißvermögen darf nicht mehr vorausgeſetzt, es muß unterſucht werden. Dieß geſchieht durch die kritiſche Philoſophie, deren Urheber Kant iſt. Jetzt wird zunächſt nicht gefragt nach der Möglichkeit der Dinge, ſondern nach der Möglichkeit der Erkenntniß: dieſe Frage löſt keine dogmatiſche Metaphyſik, ſondern die Kritik der reinen Vernunft. Sie will die Thatſache der Erkenntniß erklären, nachdem ſie dieſe Thatſache genau feſtgeſtellt d. h. gezeigt hat, daß ſie iſt und worin ſie beſteht. Sie entdeckt die Bedingungen, unter denen allein jene Thatſache zu Stande kommen kann, und findet dieſelben in reinen Vernunftvermögen, die nicht von Naturkräften ausgehen oder hervorgebracht werden, ſondern urſprünglich ſind wie die Vernunft ſelbſt. Sie endeckt das Subject der Erkenntniß in einem allgemeinen und nothwendigen Vernunftweſen, und da im Menſchen wirkliche Erkenntniß ſtattfindet, ſo folgt, daß der Menſch ein ſolches allgemeines und nothwendiges Vernunftweſen iſt. Dieß war er weder als Monade im Sinne von Leibniz, noch weniger als Modus im Sinne Spinoza's. Dieß iſt er überhaupt nicht, ſo lange man den Menſchen bloß naturaliſtiſch betrachtet als ein Ding unter Dingen. Die kritiſche Philoſophie ändert daher nothwendig mit dem Begriffe der Erkenntnißvermögen auch den Begriff des Menſchen. Wenn bisher das Weſen der Dinge Princip der Philoſophie geweſen war, ſo wird es von jetzt an das Weſen des Menſchen. War die dogmatiſche Philoſophie naturaliſtiſch geweſen, ſo wird die kritiſche humaniſtiſch. Leibniz ſucht die Idee der Menſchheit, die

Kant im Principe ergreift: die leibnizische Philosophie steigt von der Natur zum Menschen empor, während die kantische vom Menschen zur Natur herabsteigt. Leibniz geht über den Horizont des menschlichen Geistes hinaus und behauptet eine Erkenntniß vom Wesen der Dinge (von Gott, Welt und Seele), die er nach seinen eigenen Begriffen verneinen mußte, die er auch nur in Antinomien und Widersprüchen aufrecht halten oder vielmehr schwanken lassen konnte. Kant macht an jener Grenze halt: er entdeckt in der Erkenntniß der Dinge an sich (Gott, Welt und Seele) jene Antinomien und Widersprüche, welche die leibnizische Philosophie unwillkürlich ausprägte, ohne sich derselben deutlich bewußt zu sein; er vernichtet jene Gebäude der rationalen Psychologie, Kosmologie, Theologie, welche Leibniz begründet und Wolf ausgeführt hatte. Kant zeigt, was die Erkenntniß ist, unter welchen Bedingungen sie stattfindet, bis zu welcher Grenze sie reicht. Er zeigt, daß und warum eine Erkenntniß der Erscheinungen, eine Metaphysik der Natur und der Sitten möglich ist; daß und warum es keine Erkenntniß vom Wesen der Dinge, keine Metaphysik des Uebersinnlichen giebt. Jenen positiven Beweis führt die Kritik der reinen Vernunft in ihrer Analytik, diesen negativen in ihrer Dialektik, und so begründet sie den neuen Standpunkt der Philosophie, der den dogmatischen übersteigt, der das folgende Zeitalter bis zu diesem Augenblicke beherrscht, und den wir hier nur als geschichtliche Grenzbestimmung andeuten, aber nicht weiter verfolgen dürfen.

Zweites Capitel.

Erſte Stufe: Die Verſtandesaufklärung.

1. Das Schulſyſtem: Chriſtian Wolf.

I.

Die Fortbildung der leibnizi ſchen Lehre.

Zwiſchen Leibniz und Kant bildet die deutſche Philoſophie keinen neuen, die Monadenlehre überragenden Standpunkt. Die vorige Betrachtung ſollte aus innern Gründen gezeigt haben, warum in der Richtung von Leibniz zu Kant ein neues Syſtem nicht eintreten, eine ſolche Vermittlung nicht vollzogen werden kann, wie Leibniz ſelbſt zwiſchen Spinoza und Kant vollzieht. Denn die dogmatiſche Philoſophie in Spinoza iſt der kritiſchen in Kant entgegengeſetzt; um dieſen Gegenſatz zu vermitteln, iſt eine neue Idee nöthig, welche die Richtung des philoſophirenden Geiſtes verändert. Dagegen in Leibniz kommt die dogmatiſche Philoſophie der kritiſchen in allen Punkten ſo nahe, daß nur ein Schritt dazu gehört, um von dem Geſichtspunkte des einen Syſtems zu dem des andern emporzuſteigen. Spinoza's höchſte Idee war die Subſtanz; Leibniz' höchſter Gedanke iſt die Individualität; als Kants höchſter Begriff wird ſich die praktiſche (moraliſche) Vernunft oder die Perſönlichkeit erweiſen. Subſtanz iſt wirkende Naturmacht; Perſönlichkeit iſt ſelbſtbewußte Willens-

freiheit: den offenbaren Gegenſatz dieſer beiden Principien vermittelt die Idee der Individualität. Aber Individualität und Perſönlichkeit ſind einander nicht entgegengeſetzt, ſondern bilden gleichſam Potenzen ein und derſelben Baſis. Aus der Entwickelung des Individuums ergiebt ſich die Perſönlichkeit. So ergiebt ſich aus der Entwicklung der leibnizischen Philoſophie die kantiſche, die den Begriff der Perſönlichkeit als Princip auffaßt, nicht bloß als Ziel, ſondern auch als Wurzel der Individualität.

Jenen Schritt nun von Leibniz zu Kant, den wir durch eine Unterſuchung der Monadenlehre auf unmittelbarem Wege, gleichſam in gerader Linie gemacht haben, zerlegt die Geſchichte, die ſo wenig als die Natur in Sprüngen fortſchreitet, in viele kleine Schritte, in viele ſtufenmäßige Abtheilungen, deren wichtigſte Momente wir überſichtlich hervorheben wollen. Die geſchichtliche Bewegung ſchreitet nicht in geraden Linien vorwärts, und wenn ſie dennoch keine überflüſſigen Wege macht, ſo gilt eben hier Leſſings paradoxe Behauptung: daß der kürzeſte Weg zwiſchen zwei Punkten nicht immer die gerade Linie ſei*). Es iſt vielmehr ein dem geſchichtlichen Geiſte inwohnendes Geſetz, daß er niemals eine neue Bildung antritt, bevor er die frühere vollkommen entwickelt, erſchöpft, ausgelebt hat; daß er nicht eher neue Grundlagen befeſtigt, als bis die Gebäude vollendet ſind, die auf den frühern ruhen. Geſchichtliche Ideen wollen nicht bloß ausgedacht, ſie wollen auch ausgelebt ſein, und das menſchliche Leben braucht, um mit einer Bildungsſtufe fertig zu werden, längere Zeit als der Gedanke. Was der vergleichende Gedanke in einem Urtheile vollzieht, das vollzieht die Geſchichte oft erſt in einem Jahrhundert. So verlangt die leibnizische Philoſophie in mehr als einem Sinne eine Ausbildung und Entwick-

*) Erziehung des Menſchengeſchlechts. §. 91.

lung, die abgelaufen ſein muß, bevor der kantiſche Geiſt epochemachend hervortreten kann.

Dieſe Ausbildung erfährt die leibniziſche Lehre in dem Jahrhundert der deutſchen Aufklärung. Wenn dieſes Zeitalter auf ein philoſophiſches Syſtem bezogen werden darf, ſo bildet es in allen ſeinen Formen die Entwicklungsgeſchichte der Monadenlehre. So weit die Aufklärung philoſophirt und mit metaphyſiſchen Begriffen arbeitet, bezieht ſie ſich ſelbſt auf die leibniziſche Philoſophie, als auf ihre Grundlage, zurück und anerkennt deren Herrſchaft. Alle Entdeckungen, die ſie macht, ſelbſt diejenigen, die nicht unmittelbar von der Philoſophie abhängen, ſind mit dem tiefern Geiſte der Monadenlehre in einer innern Uebereinſtimmung. Und die wolfiſche Philoſophie, der man gewöhnlich das Anſehen giebt, als ob ſie vornehmlich unſere Aufklärung begründet habe, beherrſcht keineswegs deren Reich, ſondern nur eine ihrer Provinzen, vielleicht die volkreichſte, aber gewiß nicht die fruchtbarſte.

Wir werden daher, was den Gang der Aufklärung betrifft, ſtreng die geſchichtlichen Linien einhalten, wenn wir dieſes Zeitalter unter der Vorausſetzung und Richtſchnur der leibniziſchen Philoſophie betrachten. Dieſe Philoſophie bildet den Keim oder die Anlage, die ſich im Zeitalter der deutſchen Aufklärung entwickelt; hier wird Alles ausgebildet, was dort angelegt und präformirt iſt: die verſchiedenen Standpunkte, welche die Aufklärung durchläuft, machen gleichſam, um leibniziſch zu reden, die Metamorphoſe und Transformation der in der Monadenlehre begründeten Weltanſchauung. Und auch darin handelt die Aufklärung ganz dem Geiſte ihres Urhebers gemäß, daß ſie nach dem Geſetze der Continuität fortſchreitet und alle ihre Poſten, alle ihre Stufen durch Mittelglieder zu einer wohlgeordneten Reihe verbindet*).

*) Vgl. mit dem Entwicklungsgange, den wir hier folgen laſſen:

II.

Erſte Aufgabe: die formelle Ausbildung.

Der erſte und nächſte Mangel, der an der leibnizischen Philoſophie in die Augen fällt, betrifft die Form, in der ſie verfaßt, die Verfaſſung, in der ſie dem Zeitalter überliefert iſt. Ihre Form iſt Skizze, Fragment, Entwurf. Skizzen wollen ausgeführt, Fragmente ergänzt ſein; aus dem Entwurfe will ein Syſtem, aus den Bruchſtücken ein Ganzes werden. Dieſer ſecundäre Fortſchritt iſt der erſte, welchen die Philoſophie macht und der Zuſtand des leibnizischen Lehrgebäudes auch zunächſt verlangt. Der Spinozismus war, wenn auch nicht ganz ausgeführt, doch ſo ganz von einer Idee beherrſcht, ſo ganz aus einem Stücke gegoſſen, daß der fortſchreitenden Kritik nichts übrig blieb, als dieſes Syſtem im Principe umzubilden. Descartes und Leibniz dagegen müſſen erſt ausgebildet werden, bevor der Werth ihrer Principien ſelbſt in Frage treten kann. Die Umbildung verändert den Standpunkt und die Grundlage der Philoſophie, die Ausbildung das auf jener Grundlage errichtete Gebäude. Jene macht die Aufgabe der primären, dieſe die der ſecundären Kritik, und die letztere beſchäftigt ſtets die ſogenannten philoſophiſchen Schulen. Darum konnte die Lehre Spinoza's wohl eine gewiſſe Propaganda, aber keine Schule im eigentlichen Verſtande haben, weil ſie eine ſecundäre Kritik weder bedurfte noch zuließ. Unter der Herrſchaft dagegen der carteſianiſchen und leibnizischen Philoſophie bilden ſich ſolche Schulen, deren ganze Bedeutung darin

---

Gervinus' Geſchichte der poetiſchen Nationalliteratur der Deutſchen Bd. IV. S. 309—345, 401—482. Bd. V. S. 269—324. Schloſſer's Geſchichte des achtzehnten Jahrhunderts. Bd. IV. Dritter Zeitraum II. Abſchn. Cap. 3.

beſteht, daß ſie das überlieferte Syſtem formell ausbilden, ſeine Entwürfe ausführen, ſeine Lücken ergänzen und, wenn es hoch kommt, die ſecundären Widerſprüche deſſelben auflöſen. Entweder hat der Meiſter gewiſſe Folgerungen, die ſein Princip fordert, unterlaſſen: ſo wird die Schule dieſen Mangel ergänzen; oder er hat andere nur ungewiß angedeutet: ſo wird ſie die Schule ſchärfer hervorheben; oder endlich er hat ſolche gezogen, die mit dem Principe nicht einverſtanden ſind: ſo wird die Schule dieſe ſecundären Widerſprüche löſen*).

Das leibniziſche Lehrgebäude, welches bis jetzt erſt im Grundriß entworfen und nur in einzelnen Theilen ausgeführt iſt, ſoll ausgebaut und ergänzt werden. Die erſte Veränderung, die es erfährt, iſt die formelle Ausbildung im Sinne eines wohleingerichteten Syſtems. Dazu gehört die vollſtändige Eintheilung der Philoſophie, die vollſtändige Durchbildung jedes dieſer Theile. Um dieſe Aufgabe zu löſen, braucht die Geſchichte kein philoſophiſches Genie, welches neue Wahrheiten entdeckt, wie Descartes, Spinoza, Leibniz, ſondern ein formelles Talent, welches die Technik der Methode und Darſtellung zu üben weiß: einen Profeſſor der Philoſophie, der die entdeckten Wahrheiten ſchulmäßig zu beweiſen, zu ordnen, zu lehren verſteht und ſein Syſtem mit jener gewiſſenhaften Gründlichkeit ausbildet, die Alles ſchulgerecht macht und lieber pedantiſch, als gar nicht beweiſt, lieber überflüſſige Beweiſe giebt und die gegebenen widerholt, als irgend Etwas, ſei es auch das Selbſtverſtändlichſte, unbewieſen läßt. Dieſes formelle Talent nun findet ſich in Chriſtian Wolf, der die leibniziſche Philoſophie in ein Syſtem

*) Ueber die Methode der kritiſchen Unterſuchung vgl. Bd I. dieſes Werks. Erſter Theil (II. Aufl.) Zweites Buch. Cap. XI. Nr. II. S. 506 flgd.

bringt und die Schule ſtiftet, die zur Ausbildung derſelben nöthig war, ſo wenig auch Leibniz ſelbſt von den zünftigen Schulformen wiſſen wollte. Sein Werk verlangte eine ſolche ſchulmäßige Behandlung, welche der geniale Urheber ſelbſt außer Acht laſſen durfte. Indeſſen die formelle Ausbildung, welche Leibniz durch Wolf erfährt, betrifft nicht allein die ſyſtematiſche, ſondern auch die ſprachliche Verfaſſung der Philoſophie. Durch Wolf lernt die Philoſophie deutſch reden und deutſch ſchreiben; was Leibniz wollte, auch ſelbſt einigemal mit unverkennbarem Geſchick verſuchte, aber unter dem Zwange einer geiſtigen Fremdherrſchaft, die damals auf unſerer Bildung und Sprache laſtete, nicht durchzuführen vermochte. Er hatte den deutſchen Geiſt in die neuere Philoſophie eingeführt und von der Herrſchaft Descartes' unabhängig gemacht, aber ſeine Sprache blieb noch unter dem fremden Einfluß. Wolf löſt dieſe letzte Feſſel: er führt die deutſche Sprache in die neuere Philoſophie ein und verhilft dem deutſchen Geiſte zu ſeinem natürlichen Ausdruck, zu ſeiner ſelbſt eigenen Aeußerung. Die Sprache iſt ſo wenig ein bloß äußerliches und gleichgültiges Medium für die Gedanken, daß die fremden Idiome, in denen Leibniz ſchrieb, wenn nicht im Widerſpruche mit ſeinen Ideen, doch gewiß ein Hinderniß für deren Darſtellung waren, und wie leicht und geſchickt er ſich auch auszudrücken wußte, ſo blieb doch zwiſchen dieſem Ausdruck und ſeinen Ideen eine fühlbare Ungleichheit, und ſeiner Schreibart mangelte im Grunde der Styl. Dieſer Mangel kommt nicht auf Rechnung ſeines Talents, ſondern er liegt in den Sprachen ſelbſt, worin ſich Leibniz auszudrücken pflegte, und welche der Natur und Urſprünglichkeit ſeiner Gedanken zu wenig angemeſſen waren. Es iſt daher eine ſehr wichtige Reform, die Wolf mit der Philoſophie vornimmt, indem er ſie verdeutſcht. Er hat damit

der Zukunft die Bahn geebnet und ein ungünſtiges Hinderniß aus dem Wege geräumt, welches die Entwicklung der von Leibniz überlieferten Philoſophie hemmte. Das Verhältniß zwiſchen Leibniz und Wolf beſtimmt ſich demnach ſo, daß jener ein Lehrgebäude entwarf, welches dieſer ausführte; daß der eine Bruchſtücke hinterließ, die der andere vervollſtändigte, indem er ſie zum Syſtem ergänzte und dieſes Syſtem in die deutſche Sprache einführte: ſie verhalten ſich zu einander wie das Genie zum Talent, wie der Erfinder zum Techniker. In dieſem Sinne laſſen wir die Bezeichnung Bilfingers gelten, der die Philoſophie beider in dem gemeinſamen und ſeitdem gebräuchlichen Namen der „leibniz-wolfiſchen" zuſammenfaßte. Wolf hat ſich gegen dieſen Ausdruck gewehrt, um ſeine Originalität zu retten, und allerdings findet ſich zwiſchen der leibniz-wolfiſchen Philoſophie, wie man ſie nennt, und der leibnizianiſchen ein ſehr bemerkenswerther Unterſchied, der ſich aus dem Verhältniß ergiebt, welches nach den obigen Beſtimmungen feſtſteht. Die leibnizianiſche Philoſophie bildet nämlich, um carteſianiſch zu reden, die eminente Urſache der wolfiſchen, denn ſie enthält mehr in ſich, als auf dieſer erſten Stufe ihrer Ausbildung zum Vorſchein kommt. Die ſyſtematiſche oder formelle Ausbildung, welche ſie hier empfängt, iſt die verſtandesmäßige, die nur dem Beweisbaren folgt, das Unbewieſene beweiſt und das Nichtbeweisbare fallen läßt.

Nun haben wir ſchon gezeigt, wie das Princip der leibnizianiſchen Philoſophie mit der deutlichen Verſtandeserkenntniß in Conflict geräth und wie ſich in dieſem Punkte der exoteriſche Geiſt von dem eſoteriſchen abſondert. Darum übernimmt Wolf, der eben jene ſyſtematiſche oder verſtandesmäßige Ausbildung der leibnizianiſchen Philoſophie ſucht, deren exoteriſchen Geiſt: er folgt dem logiſchen Verſtande, welcher die unmittelbare, urſprüngliche Ein-

heit von Seele und Körper, das Princip der Individualität, dieſen Grundgedanken der Monadologie, nicht zu erklären, nicht zu beweiſen vermag und darum auflöſt. Jetzt gilt die Weltharmonie nicht mehr als die innere, natürliche Weltordnung, ſondern als die äußere, vorherbeſtimmte, geſchaffene; jetzt gilt die präſtabilirte Harmonie nicht bloß als Schöpfung der Welt, ſondern zugleich als das unmittelbare Bindemittel zwiſchen Seele und Körper; jetzt werden Seele und Körper, was ſie im Principe der leibniziſchen Philoſophie nicht ſein ſollten, verſchiedene Subſtanzen; ein Dualismus beider (dem carteſianiſchen nicht unähnlich) kommt in Wolf aufs Neue zum Vorſchein, und damit verläßt dieſer Philoſoph das Princip der Monade, der Individualität, des Mikrokosmus, der Entwicklung: dieſen eſoteriſchen und tiefſinnigen Inhalt der leibniziſchen Lehre.

III.

Der neue Dualismus.

1. Seele und Körper.

Die Seele wird bei Wolf ein „einfaches", der Körper ein „zuſammengeſetztes Ding", und da aus jenem Einfachen dieſes Zuſammengeſetzte ſich nicht ableiten läßt, ſo muß die Vereinigung von Seele und Körper lediglich durch ein göttliches Wunder als vorherbeſtimmte Harmonie erklärt werden. Die Auflöſung jenes Grundbegriffs, wodurch Leibniz die Einheit von Seele und Körper feſtgeſtellt hatte, muß natürlich auf das Syſtem der Erkenntniß zerſetzend einwirken. Die Pſychologie, welche den Mittelpunkt der leibniziſchen Philoſophie ausmachte, ſcheidet ſich bei Wolf in eine rationale und empiriſche: jene will die Seele erkennen, wie ſie an ſich iſt; dieſe, wie ſie durch den Körper erſcheint und wahrgenommen wird. Die beiden Factoren der

Wiſſenſchaft, welche Leibniz vereinigt hatte, Erfahrung und Speculation, treten bei Wolf in geſonderte Erkenntnißweiſen auseinander; und ſo entſteht jene Metaphyſik ohne lebensvolle Anſchauung, jene Empirie ohne Tiefſinn, die zuſammen der Philoſophie das Anſehen einer trockenen Schulweisheit geben, welche ſpäter von den Geniedenkern ſo tief herabgeſetzt wurde. Auf dieſe Weiſe begründet Wolf die Verſtandesaufklärung, indem er die Philoſophie encyklopädiſch abrundet, ſyſtematiſch eintheilt und jeden ihrer Theile logiſch disciplinirt. Dieſe Verſtandesaufklärung iſt nicht die Vollendung der leibnizitiſchen Philoſophie, ſondern nur eine und zwar die erſte Phaſe ihrer Entwicklung, der ſyſtematiſche Ausdruck ihres exoteriſchen Geiſtes; ſie iſt nicht, wie man häufig meint, der Inbegriff der deutſchen Aufklärung, ſondern nur ein Moment in deren Geſchichte. Die formelle Bildung des Verſtandes und die Ausbreitung der logiſchen Form über alle Theile des Wiſſens ſind die unſtreitigen, poſitiven Verdienſte, welche Wolf um die deutſche Aufklärung hat. An das verſtändige Denken grenzt unmittelbar das moraliſche Handeln: darum ſind es neben der formalen Logik die ethiſchen Wiſſenſchaften, Moral, Naturrecht, Politik, welche Wolf in ſeiner Weiſe ausbildet, in ſchulgerechte Formen bringt und unter dem Namen der praktiſchen Philoſophie dem Syſtem einfügt. Hierin ergänzt er die leibnizitiſche Philoſophie, wie ſpäter Alexander Baumgarten die wolfiſche durch die Aeſthetik vervollſtändigt. Denn bei Leibniz waren die ethiſchen und äſthetiſchen Begriffe angelegt, aber nicht in ſelbſtändigen Wiſſenſchaften ausgeführt, und bei Wolf fehlte die Aeſthetik.

Es iſt nicht ſchwer, aus dieſen Grundzügen der wolfiſchen Philoſophie den Geſichtspunkt zu erkennen, der ihre geſammte Weltbetrachtung beherrſcht und überhaupt den Charakter der

deutſchen Verſtandesaufklärung bezeichnet. Dieſer Verſtand, unfähig, das leibniziſche Identitätsprincip zu faſſen, zerſetzt den Begriff der Monade, indem er Seele und Körper als verſchiedene Subſtanzen anſieht. Wie er nun die Seele vom Körper trennt, ſo iſt er genöthigt, die deutliche Erkenntniß von der dunkeln, die Moral von der Natur, Gott vom Univerſum zu trennen, und ſo wird hier jenes geiſtige Band aufgelöſt, welches bei Leibniz im Begriff der Monade und Entwicklung die Ordnung aller Weſen zuſammenhielt. Iſt die Seele dem Körper nicht urſprünglich immanent, ſondern äußerlich mit ihm vereinigt, ſo giebt es auch im Körper keine ſelbſtthätige, alſo auch keine zweckthätige Kraft, ſo giebt es überhaupt in den Dingen ſelbſt keinen Endzweck. Nicht in, ſondern außer ihnen liegt der Zweck, zu dem ſie beſtimmt ſind; ſie ſelbſt ſind nur Mittel für einen fremden Zweck, den ſie nicht aus eigener Kraft erzielen, ſondern der durch ſie erzielt wird; ſie ſind, eigentlich zu reden, nicht zweckmäßig, ſondern nur zweckdienlich oder nützlich.

2. Die äußere Zweckmäßigkeit.

Das wahrhaft Zweckmäßige hat ſeinen Zweck in ſich ſelbſt; das Nützliche dient einem fremden Zweck: jenes iſt Endzweck, dieſes Mittelzweck. Die innere Zweckmäßigkeit war das Princip der leibniziſchen Metaphyſik in ihrem eigentlichen, eſoteriſchen Verſtande; die äußere Zweckmäßigkeit oder der Nutzen wird das der wolfiſchen. Darin beſteht, um es mit einem Worte zu ſagen, die Veränderung, welche Leibniz durch Wolf erfährt: mit dem Begriff der Monade wird nothwendig auch der Begriff des Zwecks veräußert, die innere Zweckmäßigkeit in die äußere, der Endzweck in den Nützlichkeitsbegriff, das Leben in Maſchine verwandelt. Unter dieſem Geſichtspunkt urtheilt die Verſtandes-

aufklärung; ſie betrachtet, ſchätzt und erklärt die Dinge nach dem, was ſie nützen. Wie Descartes und ſeine Schule Alles in der Welt durch Mittelurſachen erklären wollte, ſo will die wolfiſche Philoſophie mit ihrer Schule Alles durch Mittelzwecke erklären. Hatte Spinoza die Dinge nur aus ſich ſelbſt und aus dem Naturgeſetz erklärt, dem ſie gehorchen, ohne alle Beziehung auf den Menſchen, ſo müſſen die wolfiſchen Philoſophen Alles auf den Menſchen beziehen, denn der Nutzen der Dinge kann nur nach dem menſchlichen Gebrauche geſchätzt werden. In dieſer Rückſicht herrſcht der äußerſte Gegenſatz zwiſchen der Ethik Spinoza's und der Moral der deutſchen Aufklärung; es iſt in den Augen Spinoza's das gröbſte Vorurtheil, die Dinge nach Zwecken und gar nach menſchlichen Zwecken zu erklären, wogegen der Verſtand der wolfiſchen Aufklärung es geradezu unbegreiflich findet, daß man die Dinge anders als nach Zwecken erklären oder gar die Geltung der letztern verneinen könne. Dies iſt der Grund, warum in dem Zeitalter der deutſchen Verſtandesaufklärung Spinoza ſchlechterdings nicht verſtanden werden konnte. Die Aufklärer wollten gar nicht glauben, daß Spinoza das Syſtem der Endurſachen im Ernſte verneint und die Zweckbegriffe für leere Einbildungen gehalten habe. So ſehr waren ſie von der Nothwendigkeit ihres Zweckbegriffs überzeugt, daß ſie das Gegentheil deſſelben nicht bloß für falſch, ſondern für unmöglich erklärten. Mendelsſohn ſchüttelt ungläubig den Kopf zu jener Behauptung, welche Jacobi im Briefe an Hemſterhuis dem Spinoza in den Mund legt: daß die Lehre von den Endurſachen wahrer Unſinn ſei. „Wenn dieſes alles Ernſtes geſagt ſein ſolle, ſo ſcheint es mir die vermeſſenſte Behauptung, die je aus eines Sterblichen Munde gekommen. So etwas ſollte ſich kein Erdenſohn erlauben, der ſo wenig, als wir andern, von

Ambrosia lebt, der so, wie andere Menschenkinder, hat Brod essen, schlafen und sterben müssen. Wenn der Weltweise in seiner Speculation auf so ungeheure Behauptungen stößt, so ist es, wie mich dünkt, hohe Zeit, daß er sich orientire und nach dem schlichten Menschenverstand umsehe, von dem er zu weit abgekommen ist*)." Der gesunde Menschenverstand sagt dem brodessenden Menschen, daß er dieses Mittel braucht, um seinen Hunger zu stillen, daß zu dem Brode, welches er ißt, so viele andere Mittel nöthig sind, die dem bedürftigen Menschen die wohlthätige Natur darbietet. Ist aber die Natur wohlthätig, so ist es der Mensch, dem die Natur ihre Wohlthaten erweist. Und die Natur könnte wohlthätig sein ohne einen gütigen und weisen Schöpfer, der sie gemacht und bei seinen Werken die Absicht gehabt hat, dem Menschen zu nützen? Darum ist „der schlichte Menschenverstand" auf das Gewisseste überzeugt, daß er die göttlichen Absichten der Schöpfung verstehe, wenn er die Dinge unter dem Gesichtspunkte des menschlichen Nutzens betrachte; daß er damit zugleich die natürliche Gottesverehrung auf dem breitesten und bequemsten Wege befördere. Dieser erbaulichen Betrachtungsweise, die sich damals die aufgeklärte nannte, konnte man gut jenes Xenion widmen: „welche Verehrung verdient der Weltschöpfer, der gnädig, als er den Korkbaum schuf, gleich auch den Stöpsel erfand!"

3. Gott und Welt. Kritik der Offenbarung.

Die Philosophie gilt hier nicht als die Weisheit, welche ihren Zweck in sich selbst hat, sondern als ein Mittel zur Aufklärung; die Aufklärung gilt als Mittel zur Beförderung der mensch-

*) Moses Mendelssohn an Freunde Lessings. Mendelss. sämmtl. Werke. Bd. XI. S. 63.

lichen Glückſeligkeit, die Kunſt als ein Mittel zur moraliſchen Bildung. So gilt die lebloſe Natur als das Mittel, wodurch ſich die lebendige ernährt und erhält; der Körper als Mittel, wodurch ſich die Seele äußert, und das Univerſum als Mittel, wodurch ſich Gott offenbart. Die ganze Welt erſcheint als ein Machwerk göttlicher Abſichten: als eine Maſchine, welche die göttliche Weisheit geſchaffen und geordnet hat. Dieſe Weisheit und Ordnung beſteht eben darin, daß alle Theile der Weltmaſchine zweckmäßig d. h. nach göttlichen Abſichten mit einander verknüpft ſind. Den Nutzen der Dinge zu begreifen, gilt daher für die höchſte theoretiſche Weisheit; nützlich handeln oder für die beſten Zwecke die beſten Mittel wählen, gilt für die höchſte praktiſche. Nach dieſer Betrachtungsweiſe richten ſich die Begriffe der natürlichen Religion und der natürlichen Theologie. Iſt die Welt die Maſchine Gottes, ſo geſchieht Alles in ihr nach einem urſprünglich feſtgeſtellten Zuſammenhange, ſo verändert ſich jeder Theil derſelben in Uebereinſtimmung mit allen übrigen, ſo folgt jeder Weltzuſtand unmittelbar aus dem nächſt vorhergehenden. Es iſt mithin moraliſch unnöthig und darum moraliſch unmöglich, daß Gott plötzlich in dieſe Maſchine eingreift und den Gang der Dinge verändert. Dieß hieße, die ganze Maſchine verändern und den göttlichen Abſichten ſelbſt zuwiderhandeln; dieß widerſpräche offenbar der Weisheit des vollkommenſten Künſtlers eben ſo ſehr, als der Natur des vollkommenſten Werks. Jeder plötzliche Eingriff Gottes in den Lauf der Natur wäre eine Correctur der Schöpfung, alſo ein Beweis ihrer Unvollkommenheit, die wir auf Rechnung der göttlichen Weisheit ſetzen müßten. Ein ſolcher Eingriff würde die göttliche Macht auf Koſten der göttlichen Weisheit darthun. „Aber die Weisheit," ſagt Wolf in ſeinen vernünftigen Gedanken von Gott, „iſt eine größere Voll-

kommenheit, als die Macht: denn wer Macht hat, kann wohl thun, was er will; allein wer Weisheit hat, der kann Alles mit gutem Grunde thun, so daß kein Verständiger daran was auszusetzen hat. Es ist bei Gott nicht genug, daß er Etwas thut: sondern ein Wesen von so vollkommenem Verstande, daß es Alles einsieht, und so vollkommenem Willen, daß es Nichts verlangt, als das Beste, muß auch Alles so thun, daß Nichts daran kann ausgesetzt werden. Wenn in einer Welt Alles natürlich zugeht, so ist sie ein Werk der Weisheit Gottes. Hingegen, wenn sich Begebenheiten ereignen, die in dem Wesen und der Natur der Dinge keinen Grund haben, so geschieht es übernatürlich oder durch Wunderwerke, und also ist eine Welt, darinnen Alles durch Wunderwerke geschieht, bloß ein Werk der Macht, nicht aber der Weisheit Gottes*)." — Aus diesem Gesichtspunkte müssen die Wunder, die übernatürlichen Offenbarungen, die Inspiration, die Menschwerdung u. s. f. bezweifelt und zuletzt verneint werden. Hier beginnen jene Gegensätze, von denen wir früher geredet haben, zwischen der natürlichen Theologie und der positiven. Der Deismus, welcher sich in Leibniz mit der geoffenbarten Religion vertragen hatte, macht sich in der von Wolf begründeten Verstandesaufklärung davon unabhängig und geht folgerichtiger Weise dazu fort, mit dem positiven Glauben entschieden zu brechen. Wolf selbst, wie es scheint, zog diese Folgerung nur zur Hälfte: er wollte Wunder und Offenbarungen nicht geradezu verneinen, aber auch nicht, wie Leibniz gethan hatte, unter dem Namen des Uebervernünftigen unbesehen gelten lassen; er bedingte ihre Möglichkeit, indem er sie einschränkte, und ließ eine unmittelbare Offenbarung Gottes nur unter gewissen Kriterien zu,

*) Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen von Christian Wolf. Vierte Auflage. §. 1039.

welche er umſtändlich feſtſetzte. Eine Offenbarung, welche dieſe Kriterien nicht hatte, erſchien ihm falſch und unbegründet. Damit war der Anfang zu einer ernſtlichen Kritik des Glaubens gemacht, die bei einer unſichern Grenzbeſtimmung nicht konnte ſtehen bleiben. Auch waren die „Kennzeichen", unter denen Wolf das Wunder und die unmittelbare Offenbarung Gottes gelten ließ, ſo geſtellt, daß im Grunde beide nur noch dem Namen nach für möglich, dem Weſen und der Sache nach für unmöglich erklärt wurden *). Eine Offenbarung nämlich ſollte nur dann ſtattfinden können, wenn Etwas zu wiſſen dem Menſchen abſolut nöthig wäre, was er aus eigener Vernunft niemals zu begreifen vermöge. Aber auch in dieſem Fall darf das Wunder nur dann geſchehen, wenn es nach Naturgeſetzen unmöglich ſtattfinden kann. Geſetzt nun, daß dieſe beiden Bedingungen gegeben ſind, ſo wird das Wunder und die Offenbarung Gottes erſt dann wahr ſein, wenn Nichts darin geſchieht, was der göttlichen Vollkommenheit und Weisheit widerſpricht. Eben ſo wenig aber darf es der menſchlichen Vernunft und den nothwendigen Wahrheiten derſelben widerſprechen. Und da überhaupt zwiſchen Wahrheiten kein Widerſpruch ſtattfinden darf, ſo iſt jede göttliche Offenbarung falſch, welche den Menſchen zu irgend einer Handlung verpflichtet, welche mit dem Geſetz der Natur und dem Weſen der Seele ſtreitet. Endlich, wenn alle dieſe natürlichen und moraliſchen Bedingungen erfüllt ſind, ſo muß die göttliche Offenbarung ſo geſchehen, daß ſie keine überflüſſige Kraft braucht, daß ſie Alles mit natürlichen Kräften verrichtet, was durch dieſe geleiſtet werden kann. Geſchieht ſie, wie es gewöhnlich der Fall iſt, durch Worte, „ſo müſſen nicht mehr Worte gebraucht werden, als zur

*) Ebendaſelbſt. §. 1011—1020.

Sache nothwendig ſind, und die Worte ſelbſt müſſen verſtändlich ſein; ja die ganze Einrichtung der Worte muß mit den Regeln der allgemeinen Sprachkunſt, ingleichen der Redekunſt, übereinkommen."

So läßt Wolf Wunder und Offenbarung zu, nachdem er beide ſorgfältig genug unter eine phyſikaliſche, moraliſche, ökonomiſche und grammatiſche Beaufſichtigung genommen, das heißt, nachdem er ihnen Bedingungen auferlegt hat, die von den übernatürlichen Offenbarungen, welche die Religionsgeſchichte erzählt, keine erfüllen konnte, noch jemals eine erfüllen wird.

Drittes Capitel.

2. Der reine Deismus.

Hermann Samuel Reimarus.

I.

Alleinige Geltung der Vernunftreligion.

1. Unmöglichkeit des Wunders.

Was Wolf vorbereitet hat, erfüllt ſich in Reimarus, dem klarſten Kopfe dieſer ganzen Richtung. Hier kommt das Verhältniß zwiſchen der natürlichen und geoffenbarten Religion zu der Entſcheidung, die im Geiſte der Verſtandesaufklärung angelegt iſt. Hatte Wolf die übernatürliche Offenbarung für möglich erklärt unter Bedingungen, die ſo gut als unmöglich waren, ſo erklärt ſie Reimarus direct für unmöglich. Die Grundſätze, welche Wolf und Baumgarten ſyſtematiſch ausgeführt hatten, nimmt dieſer logiſche Geiſt, der zugleich durch ſeine Schreibart der beſte Schriftſteller der Verſtandesaufklärung iſt, in ihrem umfaſſenden und folgerichtigen Verſtande und wendet ſie in dieſem Umfange kritiſch auf die poſitive Religion und näher auf die bibliſche an. Er verneint in ſeiner Schrift über die „vornehmſten Wahrheiten der natürlichen Religion", daß außer der Schöpfung der Welt noch ein anderes Wunder, eine andere Offenbarung Gottes

ſtattfinden könne; er zeigt, daß ſie aus dem Geſichtspunkte der moraliſchen Nothwendigkeit unmöglich, daß ſie im Sinne der göttlichen Abſichten und der göttlichen Vollkommenheit ſelbſt zweckwidrig ſein müſſe. Er verneint die übernatürliche Offenbarung auf der feſten Grundlage des Deismus und der wolfiſchen Theologie. „Man kann die göttliche Vorſehung nicht leugnen, ohne das Daſein Gottes und ſeiner Vollkommenheiten nebſt der Schöpfung aufzuheben. Setzte man Etwas in der Welt, das der Schöpfer nicht vorhergeſehen oder das er anders vermuthet hätte, ſo würde man zugleich ſeinem Verſtande Schranken ſetzen und ihm ſtatt der Allwiſſenheit und vollkommenſten Weisheit Unwiſſenheit, Dunkelheit, Undeutlichkeit, Uebereilung, Widerſpruch und Irrthum beilegen. Die göttliche Einſicht iſt zugleich ein ſteter Bewegungsgrund für den göttlichen Willen, die Welt in ihrer ganzen Wirklichkeit und Dauer unverändert zu erhalten. Denn wenn ſich Gottes Rathſchluß von den wirklichen Begebenheiten und deren Mitteln änderte, ſo müßte er auch andere Bewegungsgründe dazu haben, als er anfänglich gehabt. Folglich würde er dadurch ſelbſt ſeine vorigen Einſichten und Rathſchlüſſe für nicht gut und weiſe erklären und würde alſo entweder zuerſt oder zuletzt geirrt und übel gewählt haben, welches der unendlichen Vollkommenheit Gottes widerſpricht.“ — „Wenn denn auch Gott Alles unmittelbar und durch Wunder thäte, ſo würde er Alles allein thun: und wozu hätte er denn eine Schöpfung endlicher Dinge vorgenommen? Wenn er das Bemühen der geſchaffenen Subſtanzen und die Geſetze ihrer Natur alle Augenblick hemmte: wozu hätte er ſie ihnen gegeben? Je mehr er nach der Schöpfung Wunder thäte, deſto mehr würde er die Natur wieder vernichten und umſonſt geſchaffen haben, nicht aber erhalten; und für ſich würde er entweder die möglichen

Naturmittel zu ſeinem Zwecke nicht eingeſehen haben oder auch ſeinen Zweck oft ändern und ſeinem eigenen Einfluß in der Erhaltung der Natur entgegenarbeiten *)."

2. Die Offenbarung durch Wunder.

Iſt aus dieſen objectiven Gründen das Wunder überhaupt unmöglich, ſo muß ebenſo von jeder übernatürlichen Offenbarung Gottes geurtheilt werden, die nur auf dem Wege des Wunders geſchehen kann. Giebt es aber in Wahrheit keine unmittelbare Offenbarung von Seiten Gottes, ſo iſt von Seiten des Menſchen der Offenbarungsglaube nichtig, denn dieſer Glaube gründet ſich auf jene übernatürliche Thatſache. So iſt der Gegenſatz erreicht, auf den die Verſtandesaufklärung gerichtet war. Wenn die Religion nicht geleugnet werden ſoll, ſo kann ſie nur auf die natürliche Erkenntniß allein gegründet werden. Die natürliche Religion kann ſich nicht mehr mit der geoffenbarten vertragen; ſie muß gegen dieſe in ein entſchieden negatives Verhältniß treten, weil ſie das Recht der Wahrheit für ſich allein in Anſpruch nimmt. Die Religion neigt ſich ausſchließend auf die Seite der natürlichen Erkenntniß; die Wahrheit neigt ſich ausſchließend auf die Seite der natürlichen Religion. So wird die letztere von Reimarus dem Offenbarungsglauben entgegengeſetzt, im charakteriſtiſchen Unterſchiede ſowohl von Leibniz als Bayle. Darin iſt Reimarus mit Leibniz einverſtanden, daß Vernunft und Religion übereinſtimmen oder daß es eine Vernunftreligion giebt; aber während Leibniz die Vernunftreligion mit der Offenbarung zu vereinigen ſucht, ſtellt Reimarus beide einander ſo gegenüber, daß in

*) H. S. Reimarus' Abhandlungen von den vornehmſten Wahrheiten der natürlichen Religion. Fünfte Auflage. Nr. VIII. S. 543, 53 und 54.

ſeinen Augen der Offenbarungsglaube mit der Wahrheit zugleich jede berechtigte religiöſe Geltung einbüßt. Darin ſtimmt er mit Bayle überein, daß Vernunft und Offenbarung einander widerſtreiten; aber während der Skeptiker die Religion gegen die Vernunft nur auf Offenbarung gründen will, ſo will der Deiſt die Religion gegen die Offenbarung nur auf Vernunft gründen. Den Widerſtreit, den beide behaupten, löſen ſie in entgegengeſetzter Richtung: Bayle unterwirft ein für allemal die menſchliche Vernunft der Offenbarung, Reimarus dagegen umgekehrt die Offenbarung der Vernunft; jener macht den poſitiven Offenbarungsglauben zum letzten Richter über die religiöſe Wahrheit, dieſer anerkennt keinen andern Richter über den menſchlichen Glauben, als die natürliche Vernunft. Was alſo das Verhältniß von Vernunft und Offenbarung betrifft, ſo bilden Bayle und Reimarus einen vollkommenen Gegenſatz; ſie ſind in Rückſicht des kritiſchen Verſtandes ebenbürtige Gegner, aber es kam dem Charakter und der Haltung von Reimarus zu gut, daß ihn eine feſte, ſittlich-religiöſe Ueberzeugung durchdrang, welche der Skeptiker in der Religion nicht haben und in der Vernunft nicht finden konnte.

II.

Vernunftglaube und Bibelglaube.

1. Kriterien der Offenbarung.

Der reine Deismus iſt in Reimarus verkörpert in allen ſeinen poſitiven und negativen Bedingungen. Dieſer Standpunkt kennt keinen Charakter, der ihn mit ſo viel Gelehrſamkeit und Scharfſinn, mit ſo viel moraliſchem Ernſt und gewiſſenhafter Gründlichkeit vertheidigt hat, als Reimarus in ſeiner „Schutzſchrift oder Apologie für die vernünftigen Verehrer

Gottes"*). So sollte die merkwürdige Schrift heißen, deren Ausarbeitung Reimarus sein Leben gewidmet, und von der einige wenige Theile nach seinem Tode in den berühmten „wolfenbüttler Fragmenten" durch Lessing herausgegeben wurden**). Reimarus ist sich vollkommen bewußt, daß seine Ueberzeugung der öffentlichen Religion, der gültigen Theologie und dem auf Gewohnheit und Erziehung gegründeten Glauben der Menge entgegensteht, und diese Rücksichten haben ihn abgehalten, sein Werk zu veröffentlichen. Aber es war ihm selbst ein frühzeitiges, inneres Bedürfniß, den Streit zwischen Vernunft und Offenbarung durch eine gründliche Untersuchung zu lösen. Darum machte er

*) Vgl. Zeitschrift für die historische Theologie, von Niedner. Bd. XX. Jahrg. 1850. S. 519 flgd. Die Mittheilungen, welche die Zeitschrift aus dem Werke selbst giebt, sind Bruchstücke. Eine vollkommene Analyse und Würdigung des gesammten Werks hat uns neuerdings David Friedrich Strauß gegeben in seiner Schrift: „Hermann Samuel Reimarus und seine Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes". (Leipzig 1862).

**) Diesem sehr ausgedehnten Werke war ein Menschenalter hindurch sein Nachdenken und der Fleiß seiner Mußestunden gewidmet. Er war, wie es scheint, schon vor 1747 damit zu Stande gekommen, dann hat er es zu verschiedenen Malen umgearbeitet, aber nur wenigen Freunden mitgetheilt und nie veröffentlicht. Lessing, der im letzten Lebensjahr des Verfassers nach Hamburg kam, lernte das Werk in der Familie Reimarus' kennen; er gab in den Jahren 1774—78 Bruchstücke davon heraus, als ob er sie in der Bibliothek von Wolfenbüttel aufgefunden, um das Geheimniß der Familie zu bewahren. Darüber entstand der Streit zwischen ihm und Götze. Erst 1814, als Reimarus' Sohn eine Abschrift des Werks der Göttinger Bibliothek schenkte, wurde es öffentlich bekannt, daß Reimarus „der wolfenbüttler Fragmentist" war. Vgl. Strauß S. 12 flgd. Meinen Aufsatz über Strauß' Werk in den Bl. f. lit. Unterh. Nr. 45. Jahrg. 1862.

die Kritik der bibliſchen Offenbarungen zu ſeiner Lebensaufgabe. Wie entfernt auch vom Standpunkte dieſer Kritik das heutige Zeitalter und die heutige Wiſſenſchaft iſt, ſo wird man doch heute wie damals urtheilen müſſen, daß es dieſem Manne mit der Wahrheit ſittlicher Ernſt war, und daß er Nichts wollte, als in den höchſten Angelegenheiten des Menſchen ſo klar als möglich ſehen. Aber er wußte wohl, daß es ihm nicht vergönnt war, dieſe Wahrheit öffentlich zu bekennen, daß von Seiten der Gegner ſeinen Gründen nicht Gründe würden entgegengeſetzt werden, um ſie zu widerlegen, ſondern nur Mittel, um ſie zu unterdrücken. Der Kampf gegen die Vernunft und die vernünftigen Verehrer Gottes, ſo urtheilt ihr Vertheidiger, wird von Seiten der Gegner nicht ehrlich geführt; die Vernunft wird auf den Kanzeln verſchrieen, und die Vernunftgläubigen oder die Deiſten werden durch Mittel verfolgt, welche die Religion nicht erlaubt. Wenn die Theologen die Vernunft dem Glauben blind unterwerfen oder gar als das böſe Princip im Menſchen darſtellen, ſo widerſprechen ſie der Lehre Chriſti, der eine ſittliche Religion gepredigt, der jüdiſchen und apoſtoliſchen Kirche, der Bibel und ſich ſelbſt. Sie widerſprechen der Bibel, denn die Ausſprüche, worauf ſie ſich berufen, werden gegen ihren wahren bibliſchen Sinn gedeutet; ſie widerſprechen ſich ſelbſt, denn ſie nehmen keinen Anſtand, die Lehren einer andern Kirche für vernunftwidrig zu erklären, und brauchen alſo die Vernunft, ſo ſehr ſie dieſelbe verleugnen. „Dieſe Verſchreiung der Vernunft bei den proteſtantiſchen Theologen," ſagt Reimarus, „iſt ganz derſelbe hierarchiſche Kunſtgriff, als die Prieſter bei den Katholiken den Laien das Leſen der Bibel verbieten, die ſie für ſich allein behalten und nach ihrem Gefallen deuten wollen*)." Und ebenſo widerſpricht es der wahren Reli-

*) Zur Geſchichte und Literatur aus den Schätzen der Herzogl.

gion, daß die vernünftigen Verehrer Gottes von den Orthodoxen verfolgt werden. Denn man bekämpft sie durch Gewalt: statt sie zu belehren, werden sie ausgestoßen; statt sie zu widerlegen, werden sie gestraft. Man schändet ihren bürgerlichen Namen, wo man ihre wissenschaftlichen Ueberzeugungen hören und richten sollte. Diese Unterdrückung widerspricht der Bibel, dem Beispiele Christi und der Apostel, endlich dem bürgerlichen Rechte, welches nur willkürliche Handlungen richten will. Der Glaube aber ist keine Sache freier Willkür. „Die orthodoxen Theologen," sagt Reimarus, „bringen zur Unterdrückung der vernünftigen Religion ein ganzes Heer fürchterlicher Streiter auf die Beine, und die Obrigkeit muß als Beschützerin des Glaubens die freidenkerischen Schriften in den Buchläden bei großer Strafe verbieten und durch des Scharfrichters Hand verbrennen lassen; wo nicht die entdeckten Verfasser gar von ihrem Amte gesetzt oder ins Gefängniß gebracht oder ins Elend verwiesen werden. Dann macht man sich über die gottlosen Schriften her und widerlegt sie in aller Sicherheit, nach theologischer Weise. Die Wahrheit aber muß durch Gründe ausgemacht werden: sie gesteht ihren Gegnern kein Verjährungsrecht zu. Die Sache der Theologen muß wohl schlecht stehen, da sie ihrer Gegner Schriften und Vertheidigungen mit Gewalt unterdrücken und dann das große Wort haben wollen, als hätten sie dieselben rechtschaffen widerlegt. Daß die

---

Bibliothek zu Wolfenbüttel. Vierter Beitrag. Von G. E. Lessing. (1777). Erstes Fragment: Von der Verschreiung der Vernunft auf den Kanzeln. — Vgl. Zeitschr. für die hist. Theologie. Bd. XX. Schutzschrift. Theil I. Buch 1. Cap. 31: Man beschreibt die Vernunft selbst, in den Predigten für die Erwachsenen, als blind, verdorben und gefährlich. §. 1 — 8. D. Fr. Strauß' Herm. Sam. Reimarus u. s. s. S. 45 flgd.

Intoleranz und Verfolgung in der ganzen Chriſtenheit gleichſam durch eine gemeinſchaftliche Verabredung hauptſächlich wider die vernünftige Religion gerichtet iſt, gereicht dem Chriſtenthum und beſonders den Proteſtanten zum unauslöſchlichen Schandflecken. Man leidet in der ganzen Chriſtenheit ſo manchen ungöttlichen Aberglauben, ſo manchen albernen Irrglauben und eitlen Ceremonientand, ſo manchen Wahn und phantaſtiſche Eingebung, ja lieber die abgeſagten Feinde des chriſtlichen Namens, als eine vernünftige Religion*)."

Nachdem Reimarus auf dieſe Weiſe das Unrecht aufgedeckt haben will, welches dem Deismus von Seiten der Rechtgläubigen, wie ſie ſich nennen, zugefügt wird, ſo unterſucht er von ſeiner Seite das Recht, worauf ſich der Offenbarungsglaube gründet. Iſt es überhaupt möglich, frägt er, daß auf eine übernatürliche Offenbarung eine allgemeine Religion gegründet werden kann? Oder kann eine übernatürliche Offenbarung jemals Mittel zu einer allgemeinen Religion werden? Wenn ſie es kann, ſo iſt ſie zweckmäßig, und es iſt kein Grund, warum Gott dieſes Mittel nicht ſollte gebraucht haben. Wenn ſie es nicht kann, ſo iſt ſie zweckwidrig; und es iſt gewiß, daß die göttliche Weisheit niemals ein zweckwidriges Mittel anwendet. Reimarus unterſucht daher mit der größten Genauigkeit die Bedingungen, unter denen eine übernatürliche Offenbarung Gottes Religion werden

*) Zur Geſchichte und Literatur aus den Schätzen der Bibliothek zu Wolfenbüttel. Dritter Beitrag. Von Leſſing. Braunſchw. 1774. Von Duldung der Deiſten, Fragment eines Ungenannten. — Vgl. Zeitſchr. für die hiſt. Theologie. Bd. XX. Schutzſchrift. Th. I. Buch 1. Cap. 4: Man erhebt den Glauben dagegen als ein verdienſtlich, ſeligmachend Werk; ſo wie man Alle, die ohne Glauben ſind, verdammt, haſſet und verfolgt. §. 5—11.

kann. Sie kann es werden, wenn von ihrem Inhalte Jedermann auf eine gewiſſe und wahrhaftige Art ſich überzeugen läßt. Setzen wir alſo den Fall, welcher der bibliſche iſt, daß Gott ſich in einem Volk gewiſſen Perſonen zu gewiſſen Zeiten offenbart hat, daß dieſe Offenbarung in gewiſſen Urkunden feſtſteht, ſo müßte der Glaube an dieſe Urkunden (im Sinne ſicherer und klarer Ueberzeugung) im Menſchengeſchlechte verbreitet werden können. Wenn es möglich iſt, ſo ſind die Kennzeichen gegeben, unter denen wir die Thatſache der Offenbarung nicht verneinen können. Damit an jene Urkunden geglaubt wird, iſt zuerſt nöthig, daß ſie Allen bekannt ſind. Dieſen Fall geſetzt, welcher nicht ſtattfindet, ſo müſſen ſie in alle menſchlichen Sprachen überſetzt ſein. Dieſen Fall geſetzt, welcher nicht ſtattfindet, ſo muß Jeder die Fähigkeit haben, verſtändig zu urtheilen, und wenn er ſie hat, ſo darf ihn kein Vorurtheil und keine Gewalt von ihrer Ausübung abhalten. Aber auch dieſe Fähigkeit, ſo wenig ſie allgemein exiſtirt, reicht noch lange nicht hin zu einem ſichern Glauben an die Offenbarungsurkunden. Man muß die letztern, um ſie zu glauben, auch vollſtändig erklären können. Und Jeder muß es können, der daran glauben ſoll. Wenn er es kann, ſo muß er überzeugt ſein, daß die Ueberſetzung richtig, das Original unverfälſcht, die Verfaſſer ächt, die Erzählungen und Lehrſätze wahr, die Weiſſagungen und Wunder göttlichen Urſprungs ſind. „Eine einzige Unwahrheit, die wider die klare Erfahrung, wider die Geſchichte, wider die geſunde Vernunft, wider die unleugbaren Grundſätze, wider die Regeln guter Sitten verſtößt, iſt genug, um ein Buch als eine göttliche Offenbarung zu verwerfen.“ Da nun von den obigen Bedingungen im genauen Verſtande keine ſtattfindet, ſo folgt, daß ein allgemeiner Offenbarungsglaube eine ſchlechthin unmögliche Sache ſei; daß mithin Gott die Offenba-

rung nicht zum Mittel der Religion gemacht haben könne. Der einzige Weg zur allgemeinen Religion ist keine geschriebene Urkunde, sondern „das Buch der Natur, die Geschöpfe Gottes und die Spuren der göttlichen Vollkommenheiten, welche darin als in einem Spiegel allen Menschen, so gelehrten als ungelehrten, so Barbaren als Griechen, Juden und Christen, aller Orten und zu allen Zeiten sich deutlich darstellen*)."

2. Kritik der Bibel.

Unter diesem Gesichtspunkt verfolgt Reimarus im Einzelnen die biblischen Offenbarungen des alten und neuen Testaments, die Urkunden, worauf sich der jüdische und christliche Offenbarungsglaube gründet. Er behauptet den Standpunkt eines Lesers, der alle Bedingungen hat, sowohl den Verstand als die Bildung, um jene Urkunden zu erklären und zu beurtheilen, der also daran glauben kann und will, sobald er sich nur von ihrer Glaubwürdigkeit überzeugt. „Wohlan denn!" so schließt das erste Buch seines Werks, „ich will die Personen, Handlungen, Lehren und Schriften des alten sowohl als des neuen Testaments nach der Reihe durchgehen und anzeigen, daß und warum uns jede derselben dem Vorgeben derselben gerade zu widersprechen scheint, daß uns durch ebendieselbe eine übernatürliche, göttliche Offenbarung zur Seligkeit verliehen sei**)."

Dem Princip, welches die Möglichkeit des Wunders und der übernatürlichen Offenbarung überhaupt verneint, folgt Reima-

*) Zur Geschichte und Literatur aus den Schätzen u. s. s. von Lessing. II. Fragment: „Unmöglichkeit einer Offenbarung, die alle Menschen auf eine gegründete Art glauben könnten."

**) Zeitschr. für die hist. Theologie. Bd. XX. Schutzschrift. Th. I. Buch 1. Cap. 5. S. 637.

rus in seiner Bibelkritik auf indirectem Wege. Nicht aus dem Princip, welches im Hintergrunde feststeht, sondern aus den Thatsachen der biblischen Geschichte beweist er die Nichtigkeit der biblischen Offenbarungen. Als Dogmatiker zeigt er, daß es aus Gründen der göttlichen Weisheit, die nach natürlichen Zwecken handelt, Wunder und Offenbarungen nicht geben könne. Als Kritiker sagt er: angenommen, es gäbe übernatürliche Offenbarungen Gottes, so müßten deren Träger in jeder Hinsicht mit dem göttlichen Zweck übereinstimmen, also in rein religiöser Absicht und darum vollkommen moralisch handeln. Nun läßt sich von den Trägern der biblischen Offenbarungen im Einzelnen zeigen, daß sie nicht so gehandelt haben, also waren auch ihre Offenbarungen nicht göttlichen Ursprungs*). So inducirt Reimarus aus der Handlungsweise der biblischen Offenbarungsträger die Nichtigkeit ihrer Offenbarungen: wobei freilich die eigene philosophische Denkweise des Kritikers den unverrückten Maßstab und Gesichtspunkt seiner Urtheile bildet.

Die Grundsätze dieser Kritik sind sehr einfach. Ihr ganzes Gebäude beruht auf folgender logischer Grundlage. Der Satz des Widerspruchs, das Axiom der Verstandeslogik, lehrt, daß etwas nicht zugleich bejaht und verneint werden könne. Jede Bejahung ist zugleich die Verneinung des Gegentheils. Also ist die Bejahung der wahren Religion zugleich die Verneinung der unwahren. Ist nun die wahre Religion allein die natürliche, welche nur in der Vernunft ihren Grund hat, und widerspricht derselben die geoffenbarte oder biblische, so folgt, daß diese als falsch ange-

*) Vgl. Uebrige noch ungedruckte Werke des Wolfenbüttlischen Fragmentisten. Ein Nachlaß von Lessing. Herausg. von Schmidt. 1787. Cap. I. — Zeitschr. für die hist. Theol. Bd. XXI. Schutzschrift. Th. I. Buch 2. Cap. 1. §. 1—2. S. 514, 15.

ſehen und darum verneint werden müſſe. „Nur die natürliche Religion iſt wahr; nun iſt die bibliſche Religion in Widerſtreit mit der natürlichen; alſo iſt ſie falſch“: ſo lautet der Schluß, auf den ſich Reimarus gründet. Der Oberſatz iſt die Summe ſeiner philoſophiſchen Ueberzeugung. Der Unterſatz iſt das Ergebniß ſeiner Kritik.

Die Wahrheiten der natürlichen Religion ſind kurz beiſammen. Sie iſt der auf Vernunftbeweiſe gegründete Glaube an Gott, als den gerechten, weiſen, gütigen Schöpfer der Welt, und an die Unſterblichkeit der menſchlichen Seele: der Glaube an eine weiſe und geſetzmäßige Weltordnung als die vollkommenſte Offenbarung Gottes. Wenn alſo Gott eine Religion offenbaren wollte, ſo mußte dieſelbe vermöge der göttlichen Gerechtigkeit und Güte in ihrer Tragweite auf die ganze Menſchheit berechnet und für dieſelbe angelegt, ſo mußten ihre irdiſchen Träger die ſittenreinſten, beſten, weiſeſten Menſchen ſein. Mithin iſt jede einer Religion anhaftende und ihre Geltung hemmende Schranke ein Grund gegen ihre göttliche Offenbarung; und ebenſo jeder Wahn und jede ſelbſtſüchtige, irdiſche Abſicht in denen, welche als Träger der göttlichen Offenbarung und als Propheten gelten ſollen.

Denken wir uns nun die bibliſchen Schriften des Alten und Neuen Teſtaments unter dieſe kritiſchen Geſichtspunkte gerückt, ſo iſt mit der ſo geſtellten Frage die Antwort gegeben. Kann die geoffenbarte Religion nur eine ſolche ſein, die mit vollkommener Klarheit und innerer Uebereinſtimmung das ganze menſchliche Geſchlecht erleuchtet, ſo können ſechzig Schriften in verſchiedenen Sprachen, die kein zuſammenhängendes Ganzes bilden, die in dem Zeitraum zweier Jahrtauſende allmählich entſtanden und endlich in einen Kanon geſammelt worden ſind, keine Offenbarung ſein. Sollen die Träger der göttlichen Offenbarung ſich vor Allem durch

ihre Sittenreinheit bewähren, ſo ſteht es ſchlimm um die vermeintlichen Träger der jüdiſchen Offenbarung, Noah, die Erzväter, Joſeph, Moſes, Samuel, David u. ſ. w., ſo ſind ſie nicht die erwählten Werkzeuge Gottes geweſen, ſondern ſie haben ſich des Scheins, als ob ſie es wären, bedient zu ihren irdiſchen und ſelbſtſüchtigen Zwecken. Wenn man von einer Offenbarungsgeſchichte, wie die bibliſche ſein will, die Offenbarung abzieht: was bleibt? Eine Geſchichte ſcheinbarer, vorgeſpiegelter Offenbarungen: ein menſchliches Gaukelwerk der ſchlimmſten Art! In dieſes Ergebniß mündet Reimarus' Kritik. Hier kann man aufs Beſte den Proceß, den Reimarus der Bibel macht, in ſeinem ganzen Umfange überſehen und aus der Einſeitigkeit und inneren Unmöglichkeit der Sentenz die Einſeitigkeit und Unvollkommenheit dieſer ganzen kritiſchen Rechtspflege beurtheilen. Von der Geſchichte der göttlichen Offenbarung bleibt als geſchichtlicher Kern kurz geſagt nur menſchliches Scheinweſen und Betrug übrig. Dieſe Löſung der Sache iſt troſtlos; deßhalb könnte ſie wahr ſein. Es wäre nicht der einzige, nur der ſchlimmſte Fall, in welchem die Wahrheit troſtlos iſt. Aber die Löſung iſt in den Hauptſachen aus inneren Gründen undenkbar. So iſt es in der That vollkommen undenkbar, daß die Apoſtel mit hinreißender Begeiſterung den Auferſtandenen geprediget und die Menſchen zu ihm bekehrt haben ſollten, während ſie im Herzen wußten, daß ſie den Leichnam heimlich beiſeite gebracht. Eine ſolche mit Lüge und Betrug verbundene Begeiſterung iſt undenkbar; beides zuſammen iſt genau der Widerſpruch, den Reimarus ſelbſt für das Kriterium der Unmöglichkeit hält.

Wir laſſen das bibliſche Problem, welches zu unterſuchen und zu löſen die Aufgabe der theologiſchen Wiſſenſchaft iſt. Wir haben hier nur zu beſtimmen, auf welchem Punkte die Verſtan-

desaufklärung in Reimarus steht. Die Frage der Religion hat sich in den Vordergrund gedrängt. In ihr liegt der Schwerpunkt der Aufklärungsprobleme. Die geschichtliche Religion, die mit der Offenbarung zusammenfällt, wird in einem Lichte erblickt, in welchem eine Erklärung dieser Thatsache, die zugleich eine Rechtfertigung enthält, unmöglich erscheint. So hat die natürliche Religion keine andere neben sich und nimmt für sich alle religiöse Geltung in Anspruch. Die Aufklärung wird daher versuchen müssen, die natürliche Religion als Religion zur Geltung zu bringen. Darin liegt ihre nächste Aufgabe.

Viertes Capitel.

3. Die Gemüthsaufklärung und Popularphiloſophie.

Moſes Mendelsſohn.

I.

Die Moral als Weſen der Religion.

1. Die Herzensbeweiſe vom Daſein Gottes.

Von jetzt an will unter dem Geſichtspunkte der Aufklärung die Religion nur noch innerhalb der Grenzen der natürlichen Erkenntniß gelten. Die natürliche Religion hat freien Spielraum gewonnen, denn die Grenzen, welche Leibniz der natürlichen und Wolf der geoffenbarten Religion geſteckt hatte, ſind durch Reimarus aus dem Wege geräumt. Da ſich nun aus natürlichen Begriffen das Daſein Gottes und die Unſterblichkeit der menſchlichen Seele beweiſen läßt, ſo will die Aufklärung mit dieſen beiden Wahrheiten, auf die ſie allein angewieſen iſt, das Weſen der menſchlichen Religion erſchöpfen. Dieſe Wahrheiten ſollen an die Stelle der Offenbarung treten. Darum müſſen ſie populär gemacht und aus ſchulgerechten Beweiſen in lebendige Erkenntniß und moraliſche Ueberzeugung verwandelt werden.

Die Verſtandesaufklärung, die ſich in Wolf ſyſtematiſch und in Reimarus kritiſch ausgeprägt hat, fängt an ſich für die na-

türliche Religion zu erwärmen und deren Wahrheit als eine Herzensſache zu betreiben, für welche ſie auch ihr Zeitalter erwärmen und gewinnen möchte. Sie will Gemüthsaufklärung werden und ſtimmt danach ihre Aufgabe, ihre Richtung, ihre Tonart. Das iſt der Standpunkt, den Moſes Mendelsſohn einnimmt, dem dieſer Mann durch ſeine Geiſteseigenthümlichkeit vollkommen entſprach und die Bedeutung verdankt, die jenes Zeitalter der Aufklärung ihm beilegt. Er faßt den exoteriſchen Geiſt der leibniziſchen Philoſophie in eine exoteriſche, zwangloſe Form. Die Form und Abſicht ſeiner Schriften geht darauf aus, die Wahrheiten der natürlichen Religion öffentlich und Jedermann faßlich zu machen, dieſe Wahrheiten ſo darzuſtellen, daß ſie nicht bloß dem Verſtande einleuchten, ſondern als unwillkürliche Maximen auf die menſchlichen Willensentſchlüſſe einfließen und zur praktiſchen Geſinnung werden; er möchte ſie nicht bloß deutlich, ſondern beherzigenswerth und erbaulich machen. In dieſem Sinne unterſcheidet er in ſeiner Abhandlung über die „Evidenz der metaphyſiſchen Wiſſenſchaften" bei der natürlichen Theologie die Verſtandesbeweiſe von ſolchen, die ſich an das menſchliche Herz richten. Die Herzensbeweiſe verlangen keinen methodiſchen und ſtrengen Schriftſteller, wie Wolf und Reimarus geweſen waren, ſondern einen rhetoriſchen, wie Mendelsſohn. Darum wird ſeine Schreibart, ſo leicht und geſchmackvoll ſie erſcheint, einförmig und öfters erbaulich, denn ihre Materien ſind arm und ihre Tendenz gemüthlich-moraliſch. Mendelsſohn möchte dem deutſchen Deismus werden, was Shaftesbury dem engliſchen war. Er iſt durchweg ein anhängender und abhängiger Philoſoph; ſeine Philoſophie verdankt er Wolf und deſſen Schule, ſeine literariſche Bedeutung Leſſing, den er nur ſo weit verſtand, als dieſer der Verſtandesaufklärung angehörte. Sein Hauptgeſichtspunkt bleibt der

natürlichen Religion gewidmet, deren Wahrheiten er lediglich auf Grund der natürlichen Erkenntniß und lediglich zum Zweck lebendiger Nutzanwendung oder „pragmatiſcher Erkenntniß“ geglaubt wiſſen will. In dieſer Abſicht behandelt er mit dem Anſpruch ſokratiſcher Weisheit die Unſterblichkeit der Seele in ſeinem „Phädon“, und die Lehre von Gott in den „Morgenſtunden“, jener Schrift, die ihren Verfaſſer in den ſchlimmen und verhängnißvollen Streit mit Jacobi verwickelte. Er iſt mit einem Wort unabläſſig bemüht, die Religion in Moral zu verwandeln. In dieſer Beſtrebung, die wohl eine gewiſſe Redekunſt, aber keine beſondere ſpeculative Geiſteskraft nöthig hatte, erſcheint Moſes Mendelsſohn als ein wichtiger und, wenn man will, intereſſanter Charakter der Aufklärung. Er hat den Satz, daß die Religion weſentlich in der Geſinnung und Moral des Menſchen beſtehe, mit ſo viel Entſchiedenheit behauptet und mit ſo viel Scharfſinn geltend gemacht, daß er hierin mit den theologiſch-politiſchen Begriffen Spinoza's zuſammentraf und andererſeits Reimarus glücklich ergänzte.

2. Die Religion im Gegenſatz zur Kirche.

Wenn nämlich Reimarus den Geſichtspunkt des reinen Deismus gegen Offenbarungsglaube und Bibelreligion gerichtet hatte, ſo richtet Mendelsſohn denſelben Geſichtspunkt gegen die Kirche. Er zeigt den Widerſpruch zwiſchen Religion und Kirche, wie Reimarus jenen zwiſchen Vernunft und Offenbarung. Die Kirche nämlich bildet die Rechtsanſtalt, gleichſam den Staat der Religion, und Mendelsſohn erklärt ähnlich, wie Spinoza in ſeinem theologiſch-politiſchen Tractat, daß die Religion ihrer Natur nach niemals in die Form einer Rechtsanſtalt aufgehen könne. Denn Rechte gelten nur da, wo auf der andern Seite Leiſtungen

ſind, die man im Nothfall erzwingen kann. Jedes Recht muß die Möglichkeit haben, ein Zwangsrecht zu werden: es muß im Stande ſein, die gebührende Leiſtung, wenn ſie verweigert wird, durch Zwang zu bewirken. Was ſich ſchlechterdings nicht erzwingen läßt, darauf giebt es auch nimmermehr ein ernſtliches Recht. Nun beſteht die Religion weſentlich in der moraliſchen Geſinnung; ihre Handlungen haben ihren ganzen Werth in den Geſinnungen allein, von denen ſie erfüllt ſind. Aber Geſinnungen und Gedanken laſſen ſich niemals erzwingen und fallen darum nicht in das Gebiet der Rechtsſphäre; die Religion leiſtet Nichts, das in einer Rechtsanſtalt verwerthet, entweder belohnt oder beſtraft werden könnte. So kommt Mendelsſohn zu dem entſcheidenden Satze, den er im erſten Theile ſeiner Schrift „Jeruſalem oder über religiöſe Macht und Judenthum" vertheidigt: daß es aus Gründen der Vernunft und Religion kein Kirchenrecht gebe, daß jedes ſogenannte Kirchenrecht auf Koſten der Religion exiſtire*). Er fordert darum, wie Spinoza und Reimarus, vom Staate die vollkommene Duldung der religiöſen Gewiſſen und erklärt ſich deßhalb im ſprechenden Gegenſatz zu dem reunionsluſtigen Leibniz gegen jeden Verſuch, die Glaubensmeinungen zu vereinigen, weil eine ſolche Glaubensvereinigung nothwendig einen Glaubensvertrag, eine Formel, ein Symbol vorausſetze, die zu ihrer Aufrechthaltung mit rechtlicher Geltung und darum mit bürgerlicher Macht ausgerüſtet ſein wollen. Jede Glaubensformel führt zum Kirchenrecht und jedes Kirchenrecht zum Glaubenszwang, der auf gleiche Weiſe der öffentlichen Gerechtigkeit und dem wahren Intereſſe der Religion widerſtreitet. Um das letztere zu ſchützen und die Toleranz zum Geſetz zu er-

*) Vgl. Mendelsſohn's Vorrede zu ſeiner Ueberſetzung von Manaſſe Ben Iſraels Rettung der Juden.

heben, müſſen Kirche und Religion jeder bürgerlichen Macht entkleidet oder, was daſſelbe heißt, vom Staate getrennt werden. Wir laſſen dahingeſtellt, inwiefern Mendelsſohn jene Sätze, die ganz im Charakter der Verſtandesaufklärung gehalten ſind, zur Vertheidigung des Judenthums anwenden durfte; inwiefern er ein Recht hatte, von der moſaiſchen Religion zu behaupten, daß ſie kein Kirchenrecht habe, daß ſie keine Glaubenslehren befehle, daß ihre Glaubenslehren auf keiner göttlichen Offenbarung, ſondern allein auf der natürlichen Erkenntniß beruhen, und daß der einzige Zweck der jüdiſchen Offenbarung praktiſche Geſetze und Lebensvorſchriften geweſen ſeien*).

II.

Der beſchränkte Aufklärungsverſtand.

1. Das geſchichtswidrige Denken.

Der Gegenſatz, welchen in Reimarus die folgerichtige Verſtandesaufklärung gegen das Chriſtenthum einnimmt, trifft überhaupt die poſitive oder geſchichtliche Religion und damit die geſammte Geſchichte, die durch jene Religionen bewegt wird. Die Verſtandesaufklärung mit ihrem Deismus und ihrer natürlichen Moral ſteht allen geſchichtlichen Zeitaltern ausſchließend gegenüber, die mit ihr nicht übereinſtimmen oder die ihre Religionsbegriffe aus andern Quellen ſchöpfen, als aus der natürlichen Erkenntniß. Sie erblickt in den Vorſtellungen der poſitiven Religionen leere Einbildungen, und obwohl ſie, mit Spinoza verglichen, einer ganz andern philoſophiſchen Vorſtellungsweiſe angehört, ſo befindet ſie ſich gegenüber den geſchichtlichen Religionen in einer ebenſo ausſchließenden und negativen Stellung als jener.

*) Jeruſalem oder über religiöſe Macht und Judenthum. II. Abſchn.

Wenn aber die Religionen in ihrem letzten Grunde auf einer Täuſchung oder einem wirklichen Falſum beruhen, ſo wird das religiöſe Leben, welches ganze Zeitalter bedingt, ſo wird die Geſchichte, welche mit dem religiöſen Leben unauflöslich verknüpft iſt, zu einer unerklärlichen Erſcheinung. In dieſen merkwürdigen Widerſpruch mit ſich ſelbſt geräth die Verſtandesaufklärung. Indem ſie dem Lichte ihres Verſtandes nachgeht, kommt ſie auf einen Punkt, wo ſich ihrem Geiſte die Geſchichte aller Zeiten verdunkelt, wo ſie Nichts leuchten ſieht, als ihr eigenes Licht. Was nicht in dieſem Lichte geboren iſt, erſcheint ihr finſter. Sie urtheilt nach dem reinen Verſtandesgeſetz: daß die Wahrheit nur eine ſein könne; daß darum falſch ſein müſſe, was mit dieſer nicht übereinſtimmt. Wahr iſt nur, was ſich klar und deutlich begreifen läßt, und was dieſen Begriffen zuwiderläuft, iſt vollkommen unbegründet und falſch. Der Verſtand kann Gott nur denken als einen; darum iſt der Monotheismus wahr, und der Polytheismus vollkommen falſch: ſo urtheilte Wolf vom Heidenthum*). Der Verſtand kann die Offenbarung Gottes nur im ganzen Univerſum und in dem naturgeſetzlichen Gange der Dinge, nicht in einem Wunder begreifen, welches den Lauf der Weltmaſchine unterbricht und aufhebt; darum iſt allein die auf natürliche Erkenntniß gegründete Religion wahr, und die geoffenbarte falſch: ſo urtheilt Reimarus von der jüdiſchen Religion und dem Chriſtenthum. Die Offenbarung gilt ihm für falſch, warum? Weil durch ſie niemals eine allgemeine Religion bezweckt werden kann. Aber wer ſagt, daß eine ſolche allgemeine Religion, in der alle Menſchen auf gleiche Weiſe übereinſtimmen, bezweckt werden ſoll? Und geſetzt, ſie werde bezweckt: wird ſich eine ſolche allgemeine

*) Wolf's Vernünftige Gedanken von Gott. §. 1082.

Religion nicht nothwendig nach den Bildungsſtufen der Menſchen und Zeitalter unendlich verſchieden geſtalten müſſen? Könnte nicht die göttliche Weisheit ſtatt jener allgemeinen Religion eine Geſchichte der Religionen gewollt haben? Müßte ſie es nicht, wenn ſie das Menſchengeſchlecht ſo gedacht hat, wie es iſt: in werdender Vollkommenheit, als ein Stufenreich geiſtiger Bildung?

2. Mendelsſohn und Sokrates.

Aber das Zeitalter dieſer Aufklärung beurtheilt Alles nach ſeinem Maßſtab; es ſieht überall nur ſeinen Verſtand, nur was mit dieſem übereinſtimmt und nicht übereinſtimmt. Sein Mendelsſohn erſcheint ihm als ein neuer Sokrates nur deßhalb, weil ihm der alte Sokrates ganz und gar wie Mendelsſohn erſchien. Es ſieht in dem Sohn der Phänarete nicht den verkörperten Genius der Philoſophie, der die Idee der Wahrheit ſucht, ſondern den gemüthlichen Populärphiloſophen, den tugendhaften Moraliſten, der das Licht der natürlichen Religion anzünden möchte: etwas von dem Helden des Xenophon, nichts von dem des Plato. Zu dem letztern verhält es ſich ganz, wie der Phädon des Mendelsſohn zu dem platoniſchen Phädon: es geht mit dem Alterthum und dem Fremden überhaupt ſo um, wie Mendelsſohn mit Plato, aus dem er ſich eklektiſch aneignet, was ſeiner Denkweiſe angemeſſen ſcheint. Dieſer Sokrates des Mendelsſohn iſt ein wohlredender Wolfianer, der ſeine vollwichtigſten Beweiſe für die Unſterblichkeit der Seele aus Wolf, Reimarus und Baumgarten entlehnt. Unter dem Namen des griechiſchen Weltweiſen hören wir im Gefängniß Athens einen deutſchen Katheder-Philoſophen des achtzehnten Jahrhunderts mit allen metaphyſiſchen und teleologiſchen Beweismitteln der Zeitphiloſophie ſeinen Vortrag über die Unſterblichkeit halten. Nichts iſt charakteriſtiſcher für Mendelsſohn und ſeine Epoche

als dieſe unbekümmerte Uebertragung der platoniſchen Metaphyſik in die wolfiſche, als dieſe Berichtigung des platoniſchen Sokrates durch Baumgarten und Reimarus, als dieſer unächte, ſeiner geſchichtlichen Individualität entkleidete Charakter, der gerade deßhalb dem damaligen Zeitgeſchmack vollkommen entſprach. So gering oder vielmehr ſo leer war bei der Verſtandesaufklärung der Verſtand und Sinn für die geſchichtliche Wahrheit. Alle jene religiöſen und dunkeln Eigenthümlichkeiten, welche die hiſtoriſche Individualität des griechiſchen Philoſophen ausprägen, ſind ausgelöſcht in dem deutſchen Nachbilde. In der Charakteriſtik des Sokrates, die Mendelsſohn ſeinem Phädon voranſchickt, beurtheilt er jene Züge ſo, daß er ſie abplattet und, ſtatt zu erklären, entſchuldigt. Er hat keine Ahnung von den antiken Triebfedern der ſokratiſchen Sittlichkeit. Als die Grundlage, worauf des Sokrates ſittliche Größe beruhte, bezeichnet Mendelsſohn „das unverletzliche Pflichtgefühl gegen den Schöpfer und Erhalter der Dinge, den er durch das unverfälſchte Licht der Vernunft auf eine lebendige Art erkannte.“ Darum empfiehlt auch dieſer Sokrates allen ſeinen Freunden, ſich in die eleuſiniſchen Geheimniſſe einweihen zu laſſen; „denn,“ ſagt Mendelsſohn, „man hat ſehr guten Grund, zu glauben, daß die Geheimniſſe von Eleuſis nichts anderes waren als die Lehren der natürlichen Religion.“ Warum aber trug Sokrates ſelbſt Bedenken, in die Myſterien eingeweiht zu werden? „Um dieſe Geheimniſſe ungeſtraft ausbreiten zu dürfen, die ihm die Prieſter durch die Einweihung zu entziehen ſuchten.“ Des Sokrates Liebe zum Alcibiades, dieſen philoſophiſchen Eros, der im platoniſchen Gaſtmahl ſo hinreißend und wunderbar geſchildert wird, nennt Mendelsſohn eine „unnatürliche Galanterie“, die er damit entſchuldigt: „daß ſie damals die Modeſprache geweſen, wie etwa der ernſt-

haſteſte Mann in unſeren Zeiten ſich nicht entbrechen würde, wenn er an ein Frauenzimmer ſchreibt, wie verliebt zu thun.“ „Nichts anderes,“ ſetzt er unbefangen hinzu, „beweiſen die Ausdrücke Plato's, ſo fremd ſie auch in unſern Ohren klingen.“ Am fremdeſten aber klang einem Mendelsſohn, was Sokrates ſeinen Genius oder ſein Dämonium nannte. Hier konnte der berliner Weltweiſe nicht anders, als ſeinem Helden eine „Schwäche“ Schuld geben, die ſich nur damit entſchuldigen läßt, daß in den Tagen eines Sokrates der Glaube an Geiſtereingebungen noch nicht ſo gründlich ausgetrieben war, als in den Tagen eines Mendelsſohn und Nikolai. Sokrates würde dieſen Dämon nicht gehabt haben, wenn er ſo glücklich geweſen wäre, ein Schüler wolfiſcher Aufklärung zu ſein. Und dieſes iſt vielleicht der einzige Unterſchied zwiſchen Sokrates und Mendelsſohn, daß der letztere kein Dämonium hatte, daß er von dieſem Genius vollkommen frei war. „Muß denn auch,“ frägt er wohlmeinend und entſchuldigend, „ein vortrefflicher Mann nothwendig von allen Schwachheiten und Vorurtheilen frei ſein? In unſeren Tagen iſt es kein Verdienſt mehr, Geiſtereingebungen zu verſpotten. Vielleicht hat zu den Zeiten des Sokrates eine Anſtrengung des Genies dazu gehört, die er nützlicher angewendet hat. Er war ohnedies gewohnt, jeden Aberglauben zu dulden, der nicht unmittelbar zur Unſittlichkeit führen konnte.“ Er ſieht nur den moraliſchen Sokrates und von dieſem nur ſo viel, als mit der moraliſchen Tagesaufklärung übereinſtimmt; die religiöſen und wunderbar eigenartigen Züge des geſchichtlichen Charakters ſind ihm gänzlich verſchloſſen. Jenen hohen Enthuſiasmus, welcher den Sokrates zu dem ſchönſten und genialſten Jünglinge Athens unwiderſtehlich hinzog, verſteht ein Mendelsſohn eben ſo wenig, als daß die äußere Erſcheinung des Sokrates, die Art und Weiſe

ſeines Auftretens äſthetiſche Mängel und Widerſprüche mit ſich führen konnte, die einem Luſtſpieldichter das künſtleriſche Recht gaben, den Philoſophen zum Gegenſtand einer Komödie zu machen. Ariſtophanes gilt ihm als ein „feiler Komödienſchreiber", den die Sophiſten gemiethet haben, um ihren Gegner zu verſpotten, und in den „Wolken" ſieht Mendelsſohn nur eine „poſſenhafte Fratze". Einer ſolchen Auffaſſung konnte natürlich auch der Tod des Sokrates nicht als ein tragiſches Schickſal, ſondern nur als ein Juſtizmord erſcheinen, den die Prieſter, Sophiſten und Redner auf ihrem Gewiſſen haben, d. h. die Feinde der Aufklärung und Moral. Natürlich mußte ein ſolcher Sokrates einem Mendelsſohn zum Verwechſeln ähnlich erſcheinen. „Wenn wir einen unſerer Weltweiſen," ſagt ein Zeitgenoſſe des letzteren, „den Sokrates der neuern Zeit nennen wollten, wer würde uns eher beifallen, als der weiche, ſanfte, ſüßſchwärmeriſche Mendelsſohn?"

3. Die Aufklärung im Widerſpruch mit dem Begriff der Entwicklung.

Wir brauchen an dieſer Stelle Mendelsſohn's Sokrates lediglich als Beiſpiel, um anſchaulich zu zeigen, wie eng der Erleuchtungskreis jener Verſtandesaufklärung war, welches ſpärliche und matte Licht von hier auf alles geſchichtliche Menſchenleben fiel, das von anderen Triebfedern bewegt wird als den dünnen und kraftloſen Vorſtellungen der natürlichen Moral und Religion. Gilt bei den Orthodoxen Alles, das mit den feſtgeſtellten Lehren der geoffenbarten Religion nicht übereinſtimmt für Unglaube, ſo gilt bei ihren Gegenfüßlern, den Aufklärern, Alles für Aberglaube, das den ausgemachten Begriffen der natürlichen Religion widerſtreitet. Aus entgegengeſetzten Standpunkten gerathen beide in denſelben Widerſpruch mit der Geſchichte; beiden fehlt

vollkommen der geſchichtskundige Sinn und die darauf gegründete geſchichtliche Beurtheilung der Dinge; beide ſind gleich unfähig, in der Geſchichte Entwicklung zu begreifen und ein fremdes Zeitalter nach ſeinen eigenen Bildungsgeſetzen aufzufaſſen. Daß in dem Kopf eines Philoſophen, in der Phantaſie eines Dichters jemals andere Vorſtellungen gelten konnten, als welche die natürliche Theologie mit ſo vielen Beweisgründen der Vernunft rechtfertigt, finden die Aufgeklärten ſo gut als unbegreiflich. Einem Mendelsſohn ſcheint das Dämonium des Sokrates nicht weniger eine traurige Folge des Aberglaubens zu ſein, als der Götterglaube Homer's. Homer wäre ein vortrefflicher Poet geweſen, wenn er nur dieſe dunkeln Vorſtellungen nicht gehabt hätte von den vielen Göttern, die in menſchlicher Weiſe empfinden und von menſchlichen Leidenſchaften bewegt werden. Mit einem gewiſſen Mitleid bemerkt Mendelsſohn, daß die Aufklärung die Phantaſie eines Homer noch nicht erleuchtet hatte. „In Homer ſelbſt," ſagt in ſeinem Jeruſalem der aufgeklärte Weltweiſe, „in dieſer ſanften, liebevollen Seele war der Gedanke noch nicht aufgeblüht, daß die Götter aus Liebe verzeihen, daß ſie ohne Wohlwollen in ihrem himmliſchen Wohnſitze nicht ſelig ſein würden?" So hoch ſtehen die Begriffe der Aufklärung über den früheren Zeitaltern, daß ſelbſt deren größte Geiſter ſie nicht erreichen konnten. Und ſo erhaben müſſen ſich natürlich die Aufgeklärten ſelbſt erſcheinen, wenn ſie ſich mit den Geiſtern der Vergangenheit meſſen. Sie müſſen ſich unendlich viel beſſer und weiſer dünken, als jene, denen das Licht der Vernunft nie ſo klar geſchienen, und die ſelbſt mit den höchſten Kräften des Geiſtes befangen blieben und im Dunkeln umherirrten. So werden zuletzt die Aufgeklärten mit aller Duldſamkeit, deren ſie ſich rühmen, eben ſo hochmüthig und ſelbſtzufrieden, als die Orthodoxen mit ihrer In-

toleranz von vornherein ſind. Sie theilen das Menſchengeſchlecht in zwei Claſſen: in ſolche, die vor Wolf, und ſolche, die nach Wolf gelebt haben; und ſich ſelbſt preiſen ſie glücklich, daß ſie zu den letztern gehören. „Ich habe niemals," ſagt Mendelsſohn im Anhange zum Phädon, „den Plato mit den Neuern und beide mit den düſtern Köpfen der mittlern Zeiten vergleichen können, ohne der Vorſehung zu danken, daß ſie mich in dieſen glücklichen Tagen hat geboren werden laſſen." Und ſo muß ihnen das Menſchengeſchlecht und die Weltgeſchichte, deren Bildungsgeſetze ſie nicht verſtehen, wie ein Chaos erſcheinen, worin es nur wenige einzelne Lichtpunkte giebt, die einen heller, die andern dunkler, welche leuchten und wieder verſchwinden, während die Menſchheit im Ganzen dieſelbe bleibt. Wie Leibniz von der Summe der bewegenden Kräfte in der Natur geurtheilt hatte, daß ſie conſtant ſei, daß ſie weder wachſe noch abnehme; ſo urtheilt die Verſtandesaufklärung von der Summe der Moralität in der ſittlichen Welt. Sie begreift die Entwicklung in der Welt nicht; darum muß ſie den Fortſchritt in der Menſchheit verneinen. „Der Fortgang," ſagt Mendelsſohn in ſeinem Jeruſalem, „iſt nur für den einzelnen Menſchen. Aber daß auch das Ganze, die Menſchheit hienieden in der Folge der Zeiten immer vorwärts rücken und ſich vervollkommnen ſoll, dieſes ſcheint mir der Zweck der Vorſehung nicht geweſen zu ſein; wenigſtens iſt dieſes ſo ausgemacht und zur Rettung der Vorſehung Gottes bei weitem ſo nothwendig nicht, als man ſich vorzuſtellen pflegt."

Wie die Myſtiker Alles in Gott ſehen, ſo ſieht dieſes Zeitalter Alles in Wolf, die Philoſophen ſowohl der alten als der neuen Welt. Ariſtoteles erſcheint ihm gleich Wolf, ebenſo Leibniz, ebenſo Spinoza. Den Spinoza hat Jacobi glücklicherweiſe

an Mendelsſohn gerächt, aber die Auffaſſung der leibniziſchen Philoſophie, wie ſie das wolfiſche Zeitalter verbreitete, iſt leider bis auf den heutigen Tag die landläufige geblieben. Noch heute verſteht man die Monadenlehre gemeiniglich ſo, wie ſie dem wolfiſchen Verſtande erſchien; man nimmt noch heute die leibniziſche Lehre von der Harmonie in jenem äußeren Verſtande, der ſich im Geiſte der wolfiſchen Philoſophie befeſtigt hatte: nicht als die Selbſtentwicklung des Individuums, nicht als das vollkommene Stufenreich der Kräfte, ſondern als die Verfaſſung einer äußeren, mechaniſchen Zweckmäßigkeit, als das äußere, mechaniſche Bindemittel zwiſchen Seele und Körper. Und daß dieſer Begriff der Harmonie, daß dieſer Begriff der Entwicklung in der Welt der wolfiſchen Philoſophie vollkommen fehlt und (wir haben gezeigt, warum) fehlen muß: gerade dieß macht ſie blind gegen jede fremde Vorſtellungsart, gerade dieß beſchränkt ihren Verſtand auf jene unfruchtbare und enge Denkweiſe, die Alles nach ihrem Maße mißt, Alles nach ihren fertigen Begriffen beurtheilt und den Satz des formalen Widerſpruchs, von dem ſie ſelbſt allein abhängen will, auf die Mannigfaltigkeit und Fülle des geſchichtlichen Lebens anwendet. Weil einem Subjecte von zwei verſchiedenen Prädicaten nur eines beigelegt werden, weil es nicht zugleich A und Nicht A ſein kann, darum, ſo urtheilt dieſe Logik, könne die menſchliche Religion nicht zugleich Monotheismus und Polytheismus, nicht zugleich Deismus und Chriſtenthum ſein; darum, ſo lautet der Schluß, müſſen die heidniſche und chriſtliche Religion, wie ſie geſchichtlich gegeben ſind, nothwendig falſch ſein. Und es iſt dieſer Weisheit unbegreiflich, wie jemals die Menſchen ſo unverſtändig und abergläubiſch ſein konnten, ſolche Religionen zu haben, ſolche

Gottesbegriffe zu glauben. Wie eng erſcheint dieſer Verſtand im Vergleiche mit Leibniz' großer Art zu denken, „der bei ſeiner Unterſuchung nie Rückſicht nahm auf angenommene Meinungen, aber in der feſten Ueberzeugung, daß keine Meinung angenommen ſein könne, die nicht von einer gewiſſen Seite, in einem gewiſſen Verſtande wahr ſei, die Gefälligkeit hatte, dieſe Meinung ſo lange zu wenden und zu drehen, bis es ihm gelang, dieſe gewiſſe Seite ſichtbar, dieſen gewiſſen Verſtand begreiflich zu machen.“ Das Princip der leibnizischen Philoſophie iſt ja die Eigenthümlichkeit, die unendliche Mannigfaltigkeit der Dinge, das unendliche Stufenreich der in der Welt wirkſamen Kräfte. Der Sinn für fremde Eigenthümlichkeit liegt der Monadenlehre in der Seele ihres Urhebers zu Grunde; ohne dieſen Sinn wäre ſie niemals entſtanden. Und eben dieſer Sinn für das Eigenthümliche und Individuelle jeder Erſcheinung fehlt der wolfiſchen Philoſophie vollkommen, wie der Verſtandesaufklärung überhaupt. Ihr Organ iſt jener beſchränkt logiſche Verſtand, der ſich für das Maß der Dinge hält, der Alles ſich gleich macht und gewonnen zu haben glaubt, wenn er in ſeinem Denken vorurtheilsfrei und folgerichtig verfährt. Man kann nach der gewöhnlichen Art vorurtheilsfrei und conſequent und dabei doch ſehr beſchränkt ſein. Das Organ der leibnizischen Philoſophie iſt der erweiterte, congeniale Verſtand, der die Fähigkeit hat und haben will, ſich den Dingen gleich zu machen, deren eigenartige Natur er durchdringt. Dieſer Verſtand bildet den geheimen und höchſten Sinn der Monadologie; er erliſcht mit dem Begriff der Monade in dem wolfiſchen Zeitalter und wird erſt wieder mächtig, nachdem die Verſtandesaufklärung ihr Licht ausgeſtrahlt hat. Was der beſchränkt logiſche Verſtand dunkel laſſen mußte, erleuchtet der congeniale

und erhebt ſo die deutſche Aufklärung auf eine höhere Stufe der Weltbetrachtung und Welterkenntniß. Die Verſtandesaufklärung der erſten Art wußte alle Objecte nur ſo weit zu ſchätzen, als ſie ihren logiſchen und moraliſchen Begriffen durchſichtig waren; ſie ließ nur ſo viel davon gelten, als ſie in einer richtigen Schlußfigur darſtellen und beweiſen konnte; und ſo wohlthätig ohne Zweifel dieſe Aufklärung wirkt, wo es ſich um die menſchliche Thorheit, um die Irrthümer des Verſtandes, um die Gebilde des Wahns handelt, ſo beſchränkt und verkehrt muß ſie urtheilen, wo nicht der logiſche und moraliſche Verſtand, ſondern die geheimnißvollen Kräfte der Natur und Menſchheit wirken; ſo ohnmächtig und ungerecht wird dieſe Aufklärung gegenüber allen Erſcheinungen, in denen ſich eine eigenthümliche Nothwendigkeit offenbart, wie in den Werken der Natur und des Genies, in den Bildungen der Religion und der Kunſt. Dieſe Schöpfungen ſind nicht durch Logik und Moral gemacht worden, ſie können auch nicht auf dieſem Wege verſtanden werden. Um ſie zu verſtehen, muß man ſie nachdenken, nachempfinden, gleichſam nachdichten können. Man muß in ihre urſprüngliche Eigenthümlichkeit, in ihre eigene geheime Gemüthsverfaſſung eindringen, um ihre Art und ihren Verſtand zu begreifen. Für dieſe congeniale Auffaſſung der Dinge fehlte der Verſtandesaufklärung alle Anlage. Hatte ſie in Reimarus ihren ganzen Scharfſinn, ihre ſchneidende Logik, ihren ſittlichen Ernſt, als in einem claſſiſchen Beiſpiele, bewieſen, ſo zeigte ſie in Nicolai nicht weniger charakteriſtiſch die ſtumpfe Seite ihrer Logik, den Mangel an aller Congenialität, den platten Verſtand, der unvermögend war, fremde Natur und Bildung in ihrer Eigenthümlichkeit zu erkennen. Die Verſtandesaufklärung findet die ihr undurchdringliche Schranke,

wo der Genius anfängt. Was inſtinctiv oder genial wirkt, wie die Natur, die Religion, die Kunſt, die Geſchichte in ihren elementaren Bildungen, das iſt dem Verſtande dieſer Aufklärung verſchloſſen. Ihre Streitkräfte ſiegen in dem Kampf mit dem Autoritätsglauben; aber ſie ſtumpfen ſich ab im Kampf mit dem Genie: eine Ohnmacht, die Niemand an ſich ſelbſt deutlicher gezeigt hat als Nicolai.

Fünftes Capitel.

Zweite Stufe: die Aufklärung im Einklange mit der Entwicklung.

Leſſing.

I.

Die congeniale Betrachtungsweiſe.

1. Aufgabe und Standpunkt.

Die Verſtandesaufklärung iſt auf einen Punkt gekommen, wo ſich ihr Unvermögen in der Erklärung und dem Verſtändniß geſchichtlicher Dinge deutlich zur Schau ſtellt; ſie hat den Begriff der Entwicklung der Welt, dieſen Grundgedanken und dieſe Leuchte der leibniziſchen Philoſophie, aus den Augen verloren, ja denſelben in Mendelsſohn geradezu verneint. Die Folge iſt, daß ſich ihr die Geſchichte und mit dieſer die Eigenthümlichkeit menſchlicher Bildungsweiſe verdunkelt und damit ihr eigener Erleuchtungskreis auf ein dürftiges Gebiet zuſammenſchrumpft. Je weiter ſie in dieſer Richtung fortſchreitet, um ſo mehr verengt ſich ihr geiſtiger Horizont; um ſo beſchränkter wird ſie ſelbſt. Sie iſt in der That ſo wenig wirkliche Aufklärung, daß ſie ſelbſt der Aufklärung bedarf. Ihre nächſte Aufgabe iſt, daß dieſe Schranke durchbrochen und das aufklärende Denken erweitert wird.

Es giebt nur einen Weg, auf dem die Aufklärung ſich er-

weitern und wirklich fortſchreiten kann: daß ſie mit dem vorurtheilsfreien, folgerichtigen, klaren Denken den Sinn für die Eigenthümlichkeit der Dinge, alſo auch für die fremde Eigenthümlichkeit vereinigt, daß ſie den logiſchen Verſtand in den congenialen verwandelt, der ſich die fremde Vorſtellungsweiſe erſt aneignet, bevor er ſie erklärt und beurtheilt. Dieſer Verſtand begreift, daß jede Erſcheinung ihre eigenthümliche Natur, Kraft und Aeußerung hat, daß ſie mit ihrem, nicht mit fremdem Maße gemeſſen, in ihrem eigenen Geiſte beurtheilt und dargeſtellt ſein will: ſo jedes Zeitalter, jede Religion, jedes Kunſtwerk. Er nimmt die Dinge wieder, wie ſie Leibniz genommen hatte: als Monaden, Mikrokosmen, Stufen einer großen Entwicklungsreihe, Glieder eines harmoniſchen Ganzen. Und ſo kommt hier in der Betrachtungsweiſe des congenialen Verſtandes unwillkürlich der eſoteriſche Geiſt der leibnizischen Philoſophie zu ſeiner Entwicklung und Ausbildung, wie der exoteriſche auf der erſten Stufe der Verſtandesaufklärung geherrſcht hatte. Natürlich iſt es jetzt nicht mehr der metaphyſiſche Begriff der Monade und Entwicklung, die bloß wiederholt werden, ſondern es iſt deren Anwendung auf die lebendigen Thatſachen und näher auf die geſchichtlichen, wodurch ſich der Geiſt der Aufklärung erweitert und von der Befangenheit ſeines frühern Standpunktes befreit. Es heißt nicht mehr, die Dinge ſollen als Monaden, ſollen als Stufen in der Entwicklung des Ganzen betrachtet werden, ſondern ſie werden wirklich ſo betrachtet. Kunſt, Religion, Staat, die Geſchichte überhaupt werden jetzt unter dem Geſichtspunkt der Entwicklung angeſehen und beurtheilt: jede Erſcheinung wird an ihren richtigen Ort geſtellt, den ſie in der natürlichen und geſchichtlichen Weltordnung einnimmt, und was früher, losgeriſſen von ſeinem Zuſammenhang und heimathlichen Boden, ungereimt

und naturwidrig erſchienen war, erſcheint jetzt vollkommen naturgemäß und begründet. Jetzt löſen ſich die Widerſprüche, welche die Verſtandesaufklärung auf die geſchichtlichen Bildungen der Vergangenheit, auf heidniſche und chriſtliche Religionsbegriffe gehäuft hatte; was ſich ungereimt und widerſpruchsvoll zeigte im Vergleich mit dem Zeitalter der Aufklärung, erſcheint mit ſich ſelbſt in vollkommener Uebereinſtimmung, wenn man es mit ſeinem eigenen Zeitalter vergleicht. Die Verſtandesaufklärung begriff die Geſchichte nicht, weil ſie die Entwicklung nicht begriff, und ſie konnte die Entwicklung nicht faſſen, weil ihr mit dem Begriff der Monade der Sinn für die Originalität der Dinge oder der congeniale Verſtand fehlte. Wo ſich dieſer congeniale Verſtand der Dinge bemächtigt, ergreift er überall mit der Eigenthümlichkeit und Originalität ſeines Objects zugleich deſſen Entwicklung und Geſchichte.

2. Winckelmann und die Alten.

Das erſte Object, welches eine ſolche congeniale Auffaſſung herausforderte, weil es dem Geiſte der deutſchen Aufklärung am nächſten lag und doch von ihrem ſchulgerechten Verſtande nicht ergriffen werden konnte, war das claſſiſche Alterthum. Dem Standpunkte der carteſianiſch-ſpinoziſtiſchen Philoſophie blieb das Alterthum fremd, weil ihm der Begriff für Kunſt, Schönheit und Form abging. Leibniz hatte den Formbegriff im Geiſte der neuern Philoſophie wieder erweckt, er zuerſt empfand wieder die Verwandtſchaft mit den Griechen, vor Allem mit Plato und Ariſtoteles; aber die Verſtandesaufklärung, welche ihm folgte, vermochte nicht, die griechiſchen Formen griechiſch zu denken und zu empfinden, ſondern nahm und entſtellte ſie nach dem Rococogeſchmack ihres Zeitalters.

Der Erſte, welcher für das griechiſche Alterthum den congenialen Verſtand hatte und forderte, war Winckelmann, ein den Griechen verwandter Geiſt, welchem die äſthetiſche Empfindungsweiſe der Alten angeboren war, und der deßhalb keine andere Vermittlung bedurfte, als die Anſchauung der antiken Schönheit, um das Weſen der claſſiſchen Kunſt zu entdecken. Denn der congeniale Verſtand darf von der Philoſophie und der Schule ebenſo unabhängig ſein, als das Genie ſelbſt. Seine erſte Schrift über die „Nachahmung der griechiſchen Werke in der Malerei und Bildhauerkunſt" bezeichnet den Aufgang der neuen Epoche. „Der einzige Weg für uns," ſagt Winckelmann im Anfange ſeiner Schrift, „groß, ja, wenn es möglich iſt, unnachahmlich zu werden, iſt die Nachahmung der Alten, und was Jemand vom Homer geſagt, daß derjenige ihn bewundere, der ihn wohl verſtehen gelernt, gilt auch von den Kunſtwerken der Alten, beſonders der Griechen. Man muß mit ihnen, wie mit ſeinem Freunde, bekannt geworden ſein, um den Laokoon ebenſo unnachahmlich als den Homer zu finden. In ſolcher genauen Bekanntſchaft wird man, wie Nikomachos von der Helena des Zeuxis, urtheilen: Nimm meine Augen, ſagt er zu einem Unwiſſenden, der das Bild tadeln wollte, ſo wird ſie dir eine Göttin ſcheinen*)." Winckelmann verlangte die lebendige Gegenwart und die vertraute Nähe der antiken Kunſtwerke, um in ihrer unmittelbaren Anſchauung zu leben. Seine Reiſe nach Italien und ſein Aufenthalt in Rom wurde für die Aeſthetik, als Kunſtwiſſenſchaft, ebenſo wichtig und ebenſo bezeichnend, als ſpäter die Weltreiſen eines Cook, Forſter, Humboldt für die Naturwiſſenſchaften. Bezeichnend deßhalb: weil der congeniale Sinn

*) Johann Winckelmann's Werke. Bd. II. Gedanken über die Nachahmung der griechiſchen Werke u. ſ. f. §. 6.

für Natur und Kunſt dieſe lebendige Anſchauung und unmittelbare Nähe ſeiner Objecte bedarf. Nachdem Winckelmann die griechiſche Kunſt mit griechiſchem Auge erkannt hatte, vermochte er die geſchichtlichen Phaſen ihrer Entwicklung zu unterſcheiden und eine wirkliche Kunſtgeſchichte des Alterthums zu geben. Hier entdecken wir die bedeutſame Grenzſcheide in dem Entwicklungsgange der neuern Aufklärung. Mit dieſem Augenblick, wo die deutſche Aufklärung den logiſchen Verſtand durch den congenialen überbietet, erhebt ſie ſich auf einen Geſichtspunkt, der die engliſch-franzöſiſche Aufklärung weit hinter ſich zurückläßt und von der letztern vielleicht noch heute nicht erreicht iſt: dieſe ſteigt vom Deismus zum Materialismus herab, während jene vom Deismus zur congenialen Betrachtung der Natur und Kunſt und, ſo befruchtet, zur genialen Kunſtſchöpfung emporſteigt. Dort werden die metaphyſiſchen Begriffe immer enger, flacher und unfähiger, Leben und Wirklichkeit zu durchdringen; hier erweitern ſich die Begriffe mit jedem Schritt mehr, und ihre Anſchauungen werden immer lebendiger und tiefer.

II.

Die Höhe der Aufklärung: Leſſing.

1. Leſſing's Denkweiſe, Schreibart, Kritik.

Hatte Winckelmann in ſeiner Schrift über die Nachahmung der Alten den antiken Genius wieder entdeckt, aber die Eigenthümlichkeit der verſchiedenen Künſte zu wenig auseinandergehalten, vielmehr die Grenzen der bildenden Kunſt und Poeſie vermiſcht, ſo mußten dieſe Grenzen entdeckt und mit nicht weniger congenialem Verſtande jede dieſer Kunſtgattungen in ihrer eigenthümlichen und, ſo zu ſagen, angebornen Naturſchranke dargeſtellt

werden. Leſſing kam und erklärte in ſeinem „Laokoon“ aus dem Vorbilde der Alten und der Natur der Künſte ſelbſt „die Grenzen zwiſchen Malerei und Poeſie“. In ihm erſcheint der vollkommen ausgerüſtete Charakter dieſer höhern Stufe unſerer Aufklärung. Er vereinigt die völlig vorurtheilsfreie, folgerichtige, klare Denkart mit der erweiterten, den logiſchen Verſtand mit dem congenialen; und aus dieſer Vereinigung allein, die nur ihm völlig gelang, erklärt ſich ſeine einzige Schreibart, die ſo klar, ſo deutlich und zugleich ſo durchdringend ſein konnte. Nur er wußte mit logiſchem Verſtande ſein Object zu zergliedern und es mit congenialem in ſeiner eigenthümlichen Lebendigkeit wieder entſtehen zu laſſen. Er hatte die Theile in ſeiner Hand und zugleich das geiſtige Band, das ſie zuſammenhielt. Er fühlte, wo das Object ſeinen Schwerpunkt hatte, und, was nur wenigen gegeben iſt, er vermochte zugleich dieſes Gefühl ohne alle Rhetorik, ohne alle Orakelſprüche logiſch zu beweiſen, durch Begriffe einleuchtend und durch bildliche Darſtellung greifbar zu machen. Seine Schreibart wollte nichts ſein als treffend. Daß ſie es wirklich im höchſten Grade war, bewirkte der congeniale Verſtand, welcher den logiſchen regierte und ihm deutlich das Ziel zeigte, das er ins Auge faſſen und treffen ſollte. Dabei hatte ſein Styl den höchſten Grad natürlicher Dialektik. Natürlich nenne ich Leſſing's Dialektik deßhalb, weil ſie ſich nach keinen Schulregeln, ſondern mit zwangloſer Freiheit und Lebendigkeit bewegte, weil ſie wie in einem lebhaften Zwiegeſpräch mit ſich ſelbſt redete und durchweg den Charakter des Dialogs trug, aus dem, als ihrem natürlichen Elemente, die Kunſt der Dialektik hervorgeht. Dieſen unnachahmlichen Styl nannte Leſſing's berüchtigter Gegner nicht übel deſſen „Theaterlogik“, und Leſſing wollte ſich gern dieſen Ausdruck gefallen laſſen, denn er fühlte ſelbſt mit großer Genug-

thuung, daß ſeine Schreibart dramatiſch und im Drama ſein größtes Talent der Dialog war.

Leſſing's congenialer Verſtand regelte ſtets ſeine Kritik: darum war dieſe Kritik ſtets eine poſitive, was die der Verſtandesaufklärung nicht war und ſein konnte. Denn der logiſche Scharfſinn findet wohl die Mängel ſeines Objects und demonſtrirt, was es *nicht* iſt; der congeniale dagegen zeigt, was die beſtimmte Erſcheinung ihrem eigenen Geiſte nach ſein will; er folgt nicht einer vorgefaßten Definition, ſondern der innern urſprünglichen Richtung der Sache und macht uns daher deutlich, was ſie in poſitivem Sinne iſt. Und dieſer congeniale Verſtand, dieſe congeniale Kritik, von der Leſſing das richtige Selbſtgefühl hatte, machte in ſeiner Natur jenen Factor, der, wie er ſelbſt ſagte, dem Genie nahe kam.

Auf der einen Seite beſtärkte und beförderte Leſſing den Aufklärungsverſtand in ſeinem Kampfe mit der Autorität und dem Buchſtabenglauben, in ſeinem Bunde mit der einfachen Natur und der natürlichen Erkenntniß: dieß machte ihn zum Freunde von Mendelsſohn und Nicolai, zum Herausgeber der wolfenbüttler Fragmente, zum Vertheidiger von Reimarus und zum leibhaftigen Anti-Goeze. Auf der andern Seite befreite er die Verſtandesaufklärung von ihrer Befangenheit und Schranke, von ihrem Unvermögen in der Würdigung der geſchichtlichen Dinge, der fremden Bildungszuſtände in Religion und Kunſt: dieß machte ihn zum Nachfolger Winckelmann's und ließ ihn mit dem Genius der Alten, wie mit Shakespeare vertraut werden, dieß ſchärfte ſeine dramaturgiſchen Waffen gegen Voltaire; dieſer congeniale Verſtand zeigte ihm Spinoza und Leibniz, jeden in ſeiner wahren Geſtalt (während Mendelsſohn ſie vermiſcht und ihre Unterſchiede verwirrt hatte); dieß befähigte ihn, den Geiſt

eines ſcholaſtiſchen Denkers, wie des Berengar von Tours, eben ſo lebendig zu faſſen und wieder zu erwecken, als er im wolfenbüttler Fragmentiſten die ſchärfſte Ausprägung des reinen Deismus zu vertheidigen wußte. Deßhalb wurde Leſſing das Vorbild Herder's; er blieb in dem Xenienkampf unſerer claſſiſchen Poeſie gegen die Aufklärer ſelbſt in den Augen unſeres Schiller und Göthe der unverwundbare Achill*); und als ein ſpäteres poetiſches Geſchlecht, welches die Schlegel anführten, die congeniale Kritik wieder aufnahm, da erhoben ſie Leſſing auf ihre Schilde. Will man anſchaulich wiſſen, was der logiſche Verſtand vermag, wenn ihm der congeniale gleichkommt, und wie ſich der congeniale Verſtand äußert, wenn ihm der logiſche nicht gleichkommt, ſo vergleiche man einen Leſſing mit einem Herder!

2. Religion und Bibel.

Anti-Goeze.

Reimarus und Winckelmann ſind für Leſſing die beiden hervorſpringenden Ausgangspunkte. Mit Winkelmann's Nachahmung der Alten hängt unmittelbar der Laokoon, mit der Herausgabe der wolfenbüttler Fragmente unmittelbar der Anti-Goeze zuſammen, ohne Zweifel die bedeutendſte Streitſchrift, welche der Kampf zwiſchen Philoſophie und Theologie aufzuweiſen hat. Niemals iſt ein größeres Thema treffender und erfolgreicher vertheidigt worden, als in den Briefen des Bibliothekars von Wolfenbüttel gegen den Hauptpaſtor von Hamburg. Und was dieſer Streitſchrift vor allen andern die Unvergänglichkeit ſichert, das iſt neben der Bedeutung ihres Thema's, neben ihrem

*) Xenien vom Jahre 1796. Achilles (Leſſing):
Vormals im Leben ehrten wir dich wie einen der Götter;
Nun du todt biſt, ſo herrſcht über die Geiſter dein Geiſt!

dramatiſchen Styl, dem alle Mittel ſiegreicher Beweisführung mit natürlicher Leichtigkeit zu Gebote ſtehen, der große ſittliche Adel, die leidenſchaftliche und rückſichtsloſe Liebe zur Wahrheit, die in jedem Zuge mit dieſem einzigen Talente zugleich dieſen einzigen Charakter bekundet. In Leſſing's Anti-Goeze hat die Aufklärung alle ihre überlegenen Streitkräfte ins Treffen geführt, ſie hat keine ſcharfe Waffe zu Hauſe gelaſſen, ſie hat keine ſtumpfe mitgenommen, und der moraliſche Sieg hätte vollkommen ſein müſſen, ſelbſt wenn der Gegner, den ſie bekämpfte, weniger unwürdig, weniger beſchränkt geweſen wäre*). Um ſogleich den Mittelpunkt der Streitfrage zwiſchen Leſſing und Goeze ans Licht zu ſtellen, ſo bildet deren Hauptthema das Verhältniß der chriſtlichen Religion zur Bibel oder, um die Sache noch allgemeiner zu faſſen, der Religion überhaupt zum Religionsbuch.

Im Unterſchiede von den entgegengeſetzten Parteien der Deiſten und Orthodoxen ergreift Leſſing in dieſer Unterſuchung einen Geſichtspunkt, der beiden widerſtreitet und das fragliche Verhältniß ſo löſt, daß die Religion ſelbſt dem Parteikampf entnommen und auf ein Gebiet verſetzt wird, welches nicht mehr zwiſchen dem Streite der Lehrmeinungen hin und her ſchwankt.

In einem Punkte nämlich ſind Reimarus und Goeze einverſtanden: daß die chriſtliche Religion von der Glaubwürdigkeit der Bibel abhänge. Wie ſie von der Bibel urtheilen, ſo urtheilen ſie von der chriſtlichen Religion. Weil die Bibel wahr iſt, ſagt Goeze, darum iſt das Chriſtenthum wahr; jeder Angriff gegen die Autorität der Schrift iſt ein Angriff gegen die chriſtliche Religion ſelbſt. Weil die Bibel aus ſo vielen Gründen nicht

*) Ueber Leſſing's Philoſophie und ſein Verhältniß zu Leibniz vgl. beſonders Leſſing's Leben von Danzel. Theil II. von Guhrauer. Ueber den Streit mit Goeze vgl. „G. Ephr. Leſſing als Theologe, von Schwarz."

glaubwürdig iſt, ſagt Reimarus, darum iſt das Chriſtenthum bedenklich. So identificiren beide chriſtliche Religion und Bibelglauben: hier liegt die Theſis, welche den Ausgangspunkt ihres Streites bildet und die Leſſing im Principe angreift.

Er will Bibel und Religion unterſchieden wiſſen. Die Religion gleicht einem ehrwürdigen Gebäude, welches die Menſchen ſeit Jahrhunderten bewohnen und im Laufe der Zeiten nach dem Maß ihrer Bedürfniſſe und ihrer Geſchicklichkeit ausgebaut haben, während die bibliſchen Urkunden gleichſam die erſten Grundriſſe jenes Gebäudes ſind, die von den älteſten Baumeiſtern herrühren ſollen. Müſſen denn die friedlichen Bewohner, die thätigen Fortbildner jenes großen Palaſtes nothwendig auch genaue Kenner dieſer Grundriſſe ſein? Oder heißt es etwa, das Gebäude anzünden, wenn Jemand nur die Grundriſſe etwas näher beleuchten will? Muß mit den Grundriſſen auch das Haus verbrennen? Oder wenn es wirklich irgendwo brennte, würde man, ſtatt das Feuer im Palaſte zu löſchen, erſt in den Grundriſſen die Stelle aufſuchen, wo es brennt? So handeln die orthodoxen Theologen, wie ſie ſich nennen, die jeden Einwand gegen die Bibel auch für einen Einwand gegen die Religion halten. Sie würden darüber den Palaſt ſelbſt verbrennen laſſen, wenn er wirklich brennte, aber ſie halten gleich jede leuchtende Erſcheinung für eine Feuersbrunſt*).

3. Die Religion als Grund der Bibel.

Offenbar muß die Religion dem Religionsbuch vorangehen; offenbar hat die chriſtliche Religion beſtanden, ehe chriſtliche Religionsbücher geſchrieben waren und geleſen wurden. Die Religion

*) Eine Parabel. Leſſing's ſämmtl. Werke. Bd. X. S. 121 flgd.

war eher, als die Bibel; das Chriſtenthum eher, als die Schriften der Evangeliſten und Apoſtel, und es beſtand ſchon lange Zeit vor dem bibliſchen Kanon. Wenn aber die Religion einmal ohne ſchriftliche Urkunden beſtanden hat, ſo iſt die Möglichkeit bewieſen, daß ſie überhaupt ohne Urkunde, daß die chriſtliche Religion ohne Bibel beſtehen kann. Wenn ſie es nicht könnte, ſo müßte ſich das Chriſtenthum erſt von dem Augenblicke datiren, wo die Bibel geſchrieben wurde; ſo müßten wir unſer Chriſtenthum erſt von dem Augenblicke datiren, wo von uns die Bibel geleſen wurde. Dagegen zeugt die Vernunft, die menſchliche Erfahrung, die Geſchichte der chriſtlichen Kirche. Das hiſtoriſche Chriſtenthum gründet ſich nicht allein auf die Bibel, ſondern auch auf die Tradition, wie der Katholicismus; und auf der andern Seite berufen ſich Lehren, die entſchieden nicht chriſtlich, ſondern häretiſch ſind, wie der Socinianismus, auf die Bibel, um ihre heterodoxen Begriffe zu rechtfertigen. Weit entfernt alſo, daß die Bibel den Grund der Religion bildet, muß vielmehr das entgegengeſetzte Axiom gelten und die Religion als der Grund der Bibel angeſehen werden.“ So lautet der Satz, welchen Leſſing gegen Goeze in allen Punkten vertheidigt*).

4. Das Wunder als Grund der Religion.

Die „regula fidei“.

Die Wahrheit der chriſtlichen Religion gründet ſich nicht auf die Glaubwürdigkeit der Bibel. Mag der Fragmentiſt immerhin dieſe umſtoßen, ſo bleibt jene dennoch unverrückt und unverkümmert beſtehen. Was iſt nun der wahre Grund der chriſtlichen

*) Axiomata. Wider den Paſtor Goeze in Hamburg. Bd. X. S. 133 flgd. Vgl. Anti-Goeze, d. i. nothgedrungene Beiträge zu den freiwilligen Beiträgen des Herrn Paſtor Goeze..

Religion, wenn es die Bibel nicht iſt? Man verweiſt uns auf die übernatürliche Thatſache ihrer Entſtehung. Die chriſtlichen Wunder, ſagt man, ſeien der „Beweis des Geiſtes und der Kraft“. Wenn in der That die Wunder dieſer Beweis wären, wenn durch ſie allein die chriſtliche Religion wahrhaft bezeugt werden könnte, ſo dürften ſie nicht aufhören zu geſchehen, denn der einzige Beweis des Wunders iſt das geſchehende Wunder. Aber für uns giebt es keine lebendigen Wunder mehr, ſondern nur Nachrichten von Wundern, die einſt geſchehen ſein ſollen. Offenbar ſind dieſe Nachrichten ſelbſt keine Wunder, und den günſtigſten Fall geſetzt, daß die Nachricht wahr, das Wunder wirklich geſchehen iſt, ſo ſind ſie nur hiſtoriſche Wahrheiten, ſo berichten uns jene glaubwürdigen Erzählungen nur gewiſſe Thatſachen, die einmal geſchehen ſind und deshalb nur eine bedingte, aber keine ewige Nothwendigkeit haben. Zufällige Geſchichtswahrheiten, ſagt Leſſing, können niemals der Beweis ewiger Vernunftwahrheiten werden. Darum kann ſich auf den Glauben an hiſtoriſche Wahrheiten niemals die Religion gründen*).

Alſo der Grund der Religion iſt keine ſchriftliche Urkunde und keine hiſtoriſche Wahrheit: weder ein Wunder noch ſonſt irgend welche einmal geſchehene Thatſache. Worin beſteht nun die Religion? In ewigen Wahrheiten, welche niemals durch einzelne Facta bewieſen werden können. Worin beſteht die chriſtliche Religion? In den ewigen Wahrheiten, die ſeit den Anfängen des Chriſtenthums geglaubt und deren Inbegriff frühzeitig als die „regula fidei“ bezeichnet wurde. Dieſe regula fidei iſt älter, als die Kirche, als die Gemeinde, als das neue Teſtament.

*) Ueber den Beweis des Geiſtes und der Kraft. An den Herrn Director Schumann zu Hannover. Bd. X. S. 33 flgd.

Die Schriften der Apostel sind so wenig die Quelle dieser ursprünglichen Glaubensrichtschnur, daß sie in den ersten Jahrhunderten nicht einmal für deren authentischen Commentar galten: sie sind nicht ihre Quelle, sondern nur ihre ältesten Belege*).

5. Christliche Religion und Religion Christi.

Evangelienkritik.

Indessen muß die christliche Religion wohl unterschieden werden von der Religion Christi. Dort ist Christus Object, hier Subject der Religion. Die christliche Religion glaubt an Christus; die Religion Christi ist sein eigener Glaube. Jene glaubt an Christus als den Sohn Gottes, der durch seinen Tod das Menschengeschecht erlöst habe; Christus selbst glaubte an das ewige Leben und die göttliche Bestimmung des Menschen. Lessing ist, wie Leibniz, überzeugt, daß Christus die reine, praktische Vernunftreligion zuerst gelehrt und gelebt habe, daß er der erste praktische Lehrer der Unsterblichkeit gewesen sei**). Der Christusglaube in seinem subjectiven und objectiven Verstande (als Religion Christi und als christliche Religion) geht der Bibel voraus und liegt den Schriften der Evangelisten und Apostel zu Grunde: in diesen letzteren zeigt sich deutlich genug schon der Unterschied zwischen einer niedern und höhern Auffassung von Christus, zwischen dem historischen und dem religiösen Glauben. In den drei ersten Evangelien, die nach Lessing's Hypothese aus einem gemeinsamen hebräischen Urevangelium geschöpft haben, über-

*) Lessing's nöthige Antwort auf eine sehr unnöthige Frage des Herrn Hauptpastor Goeze. Bd. X. S. 239 flgd.

**) Die Religion Christi. Aus Lessing's Theol. Nachlasse. Bd. XI. S. 603. Vgl. Erziehung des Menschengeschlechts. §. 58.

wiegt jene äußerliche und hiſtoriſche Auffaſſung, deren Gegenſtand der menſchliche Chriſtus iſt; in dem Johannisevangelium dagegen überwiegt der höhere, geiſtige Verſtand, der in Chriſtus die menſchgewordene Gottheit anſchaut. Die erſten, früheren Evangelien ſtehen unter dem Einfluß der Geſchichtswahrheit, das ſpätere johanneiſche unter dem Einfluß der ewigen Wahrheit der Chriſtusreligion. Wäre die erſte Auffaſſung die alleinige geblieben, ſo war das Chriſtenthum in Gefahr, als jüdiſche Secte zu verkümmern, denn hier entdeckte ſich noch nicht der urſprüngliche Unterſchied zwiſchen dem Principe der jüdiſchen und dem der chriſtlichen Religion. Sollte die letztere unter den Heiden eine beſondere, unabhängige Religion bleiben, ſo mußte Johannes ſein Evangelium ſchreiben, wodurch das unabhängige Chriſtenthum für ewig gegründet wurde*).

6. Das Weſen der Religion. Grundwahrheiten des Chriſtenthums.

Dieſer Punkt iſt für Leſſing's religionsphiloſophiſche Unterſuchungen von großer Bedeutung. Er ſucht die Elemente der Religion und findet ſie nicht in irgend einer geſchichtlichen Thatſache, in irgend einer geſchriebenen Urkunde, ſondern lediglich in ewigen, innern Wahrheiten, die geglaubt und praktiſch ausgeübt werden. So geht ſeine Unterſuchung auf den Urſprung der Religion und näher auf den urſprünglichen Geiſt der chriſtlichen. Die Urſprünglichkeit des Chriſtenthums hat Leſſing auf das Klarſte erleuchtet, indem er deſſen Unabhängigkeit nach beiden Seiten hervorhebt: ſowohl von den bibliſchen Urkunden,

*) Neue Hypotheſe über die Evangeliſten, als bloß menſchliche Geſchichtsſchreiber betrachtet. Theol. Nachlaß. Bd. XI. S. 495 flgd. §. 62.

die aus der christlichen Religion hervorgehen, als von dem Judenthum, woraus der geschichtliche Gang der Dinge das Christenthum selbst hat hervorgehen lassen. In der ersten Rücksicht ist Lessing der entschiedenste Gegner der Orthodoxie, welche die Religion auf die Bibel allein gründen und den Geist des Christenthums unter das Joch des Buchstabens gefangen nehmen möchte; in der andern unterscheidet er sich sehr charakteristisch von der herkömmlichen Aufklärung, die in der christlichen Religion nur eine Fortbildung der jüdischen sehen wollte. Lessing erkennt, daß mit dem Christenthum ein ganz neuer Geist in die Weltgeschichte eintritt, der sich von allen frühern Religionsbegriffen, den jüdischen so gut als heidnischen, dem Principe nach unterscheidet. Wenn überhaupt jede Religion eine bestimmte Vorstellung ausbildet von dem Verhältnisse des Menschen zu Gott, so ist das Christenthum deßhalb eine wesentlich andere Religion, als das Judenthum, weil es andere Begriffe vom Menschen und andere Begriffe von Gott hat.

Gerade den letzten Punkt hatte die Aufklärung vor Lessing zu wenig begriffen. Was den Menschen betrifft, so glaubt die christliche Religion an das ewige Leben, gegründet auf die Unsterblichkeit der menschlichen Seele. Was Gott betrifft, so glaubt sie an die Gottmenschheit: eine Vorstellung, welche im Geiste des Judenthums als Atheismus erschien; deßhalb werden erst in dem Johannisevangelium die christlichen Religionsurkunden wahrhaft christlich, weil sie hier diese Vorstellung in ihrer ewigen Wahrheit erreichen, während die frühern judaisirenden Evangelisten dahinter zurückbleiben. Der jüdische Gottesbegriff ist reiner Monotheismus; der christliche, dogmatisch entwickelte Gottesbegriff besteht in der Trinität. Der Glaube an die Gottmenschheit, worauf sich die Lehre der Trinität gründet, gehört zum geschichtlichen Charakter des Christenthums und ist mit die-

ſem ſo unveräußerlich verbunden, daß nur eine ſo geſchichtsloſe Betrachtungsweiſe, wie die der wolfiſchen Aufklärung, davon abſehen konnte. Leſſing iſt der erſte, welcher die chriſtliche Religion in ihrer Originalität, in ihrer vollen, geſchichtlichen Eigenthümlichkeit begreifen will; darin allein beſteht jenes große Problem, welches ſeine tiefſinnigſten Unterſuchungen hervorruft.

7. Das Chriſtenthum der Vernunft.

Die Trinität.

Die Religion Chriſti gilt ihm als die reine, praktiſch bekräftigte Vernunftreligion. Und die chriſtliche Religion ſollte in Leſſing's Verſtande der Vernunft widerſprechen? Iſt überhaupt zwiſchen Religion und Vernunft ein unauflöslicher Gegenſatz möglich? Und wenn er unmöglich iſt, ſo müſſen die poſitiven Religionen überhaupt mit der Vernunftreligion harmoniren, ſo muß auch in der Geſchichte der Religionen die Vernunft ſich entdecken und nachweiſen laſſen. Die Frage heißt: wie kann aus der natürlichen Religion eine poſitive, aus dem vernünftigen Chriſtenthum ein geoffenbartes werden, oder wie verhält ſich die Vernunftreligion zu der geſchichtlich gegebenen Religion? Vor Leſſing hatte die deutſche Aufklärung alle möglichen Faſſungen dieſes Verhältniſſes erſchöpft, unter der Vorausſetzung, daß in den poſitiven oder geoffenbarten Religionen ein Unbegreifliches enthalten ſei, welches die menſchliche Vernunft niemals zu durchdringen vermöge. Angenommen einmal, daß der geoffenbarten Religion ſolche übernatürliche und irrationale Vorſtellungen in der That inwohnen, ſo konnte ſich die aufklärende Vernunft in dreifacher Weiſe dazu verhalten: entweder poſitiv, indem ſie jenes Unbegreifliche als ein Uebervernünftiges anerkannte; oder indifferent, indem ſie gleichgültig davon abſah;

oder endlich negativ, indem ſie es als vernunftwidrig verneinte. Den erſten Standpunkt behauptete Leibniz; den letzten Reimarus; den ekleftiſchen Mittelweg gingen die gewöhnlichen Wolfianer auf der breiten Heerſtraße der Aufklärung. Jeder dieſer Standpunkte hatte ſeinen eigenthümlichen Mangel und konnte die eigentliche Aufgabe nicht löſen. Leibniz erreichte ſtatt der geſuchten Harmonie zwiſchen Vernunftreligion und Offenbarung nur einen vorläufigen Vertrag, bei dem die Rechte der Vernunft verkürzt wurden. Und die Andern, welche die Vernunft allein im Auge behielten, konnten der Geſchichte niemals gerecht werden: entweder nahmen ſie der poſitiven Religion alle geſchichtliche Eigenthümlichkeit oder alle religiöſe Bedeutung. Leſſing räumte die Vorausſetzung aus dem Wege, von der jene Standpunkte abhingen, und welche die entſcheidende Löſung hinderte. Iſt es denn ganz ausgemacht, daß die Offenbarung unbegreiflich und der Vernunft unzugänglich iſt, ſei es daß ſie dieſelbe überſteige oder ihr widerſpreche? Oder läßt ſich vielleicht der Offenbarungsbegriff ſelbſt in einen Vernunftbegriff verwandeln? Dieſen Verſuch macht Leſſing, und damit verändert ſich der Ausgangspunkt der ganzen Unterſuchung. Er will den Beweis führen, daß die poſitiven (geſchichtlichen) Religionen und näher das poſitive Chriſtenthum nicht übervernünftig, nicht vernunftwidrig, ſondern vernunftgemäß ſei. Zur poſitiven Religion und zur Geſchichte überhaupt verhält ſich Leſſing nicht weniger anerkennend, als Leibniz; die Sache der Vernunft ergreift er ebenſo entſchieden, als Reimarus: beide Geſichtspunkte weiß er ſo zu vereinigen, daß er die Geſchichte der Religionen als den Entwicklungsgang der menſchlichen Vernunft betrachtet. Nur ſo kann die Vernunft die geſchichtliche Religion wirklich durchdringen; nur ſo können beide wirklich mit einander übereinſtim-

men, während sie von Leibniz friedlich neben einander und von Reimarus feindlich gegen einander gesetzt wurden. Lessing löst seine Aufgabe zuerst an dem Beispiele der christlichen Religion, welches ihm das nächste war, und richtet dann seinen Gesichtspunkt auf alle geschichtlichen Religionen. Ist das geschichtliche Christenthum im Einklange mit der Vernunft, so wird sich dasselbe von jeder Offenbarung, von jeder positiven Religion nachweisen lassen. Das geschichtliche Christenthum erscheint vernunftgemäß, wenn seine Grundbegriffe als Vernunftlehren können dargestellt werden. Diese Begriffe sind das Dogma der Trinität und die Vorstellung vom ewigen Leben. Die lessing'sche Frage heißt: sind diese Begriffe vernunftgemäß?

Ein ewiges Leben setzt voraus, daß der menschliche Geist fortdauert, sich persönlich fortentwickelt und einer höhern Leiblichkeit theilhaftig werden kann. Diese Möglichkeit sucht Lessing in einem fragmentarischen Aufsatze aus den Principien der leibnizischen Philosophie zu beweisen. In dem continuirlichen Stufengange der Dinge müssen sich die Vorstellungskräfte immer mehr erweitern und verdeutlichen, sie streben auch im Menschen nach einem größern und hellern Gesichtskreise, und diesen zu erreichen, die Elemente der Welt alle klar und deutlich zu erkennen, muß der höher entwickelte Mensch mehr und schärfere Organe haben können, als welche ihm jetzt in den fünf Sinnen gegeben sind*).

Die Trinität erklärt, daß Gott nicht der abstract Eine ist, sondern von Ewigkeit her ein Wesen zeugt, welches ihm gleich-

*) Daß mehr als fünf Sinne für den Menschen sein können. Leff. lit. Nachl. Bd. XI. S. 458 flgd. Die Schlußsätze, welche eine Metempsychose anzunehmen scheinen, sind nicht in Uebereinstimmung mit Leibniz, aber auch nicht aus den Grundsätzen bewiesen, denen Lessing in seinem Fragmente folgt.

kommt und mit ihm ſelbſt Eines ausmacht. Dieſe Nothwendigkeit beweiſt Leſſing aus dem Begriffe Gottes, wie ihn die leibniziſche Philoſophie feſtgeſtellt hat. Gott iſt das vollkommenſte Weſen und als ſolches zugleich die vollkommenſte Vorſtellung. Wäre er dieſe, wenn er nicht ſich ſelbſt vorſtellte? Würde er ſich ſelbſt vorſtellen, wenn in der Vorſtellung, die er von ſich hat, etwas fehlte von dem Weſen, welches er iſt? Dann würde er nicht ſich ſelbſt, ſondern nur einen Schatten von ſich vorſtellen, dann wäre ſeine Vorſtellung, alſo auch ſein Weſen, nicht das vollkommenſte, alſo er ſelbſt nicht Gott. Wenn er es iſt, ſo muß ſeine Vorſtellung eben ſo vollkommen, als er ſelbſt ſein, ſo muß Gott, indem er ſich vorſtellt, „ſich verdoppeln", ohne ſich zu entzweien. Und darauf beruht die göttliche Dreieinigkeit. Gott denkt ſich ſelbſt, d. h. er denkt das vollkommenſte Weſen und damit zugleich die Reihe der unvollkommenen Weſen. Oder, wie ſich Leſſing ausdrückt, Gott denkt ſeine Vollkommenheit abſolut und getheilt: er denkt ſie abſolut in einem Weſen, welches eben ſo vollkommen als er ſelbſt iſt; er denkt ſie getheilt in einem Stufenreiche werdender Vollkommenheit. Jeder göttliche Gedanke iſt eine Schöpfung. Alſo ſchafft Gott ein ihm gleiches Weſen, d. h. er zeugt den Sohn, und ein Stufenreich werdender Vollkommenheit, d. h. er ſchafft eine Welt. Er ſchafft dieſe Welt auf die vollkommenſte Art, d. h. er ſchafft die vollkommenſte oder beſte Welt. Dieſe beſte Welt beſteht in einer unendlichen Reihe von Weſen, die eine continuirliche Stufenordnung bilden und von Stufe zu Stufe zu immer höherer Gottähnlichkeit emporſtreben. Die Vernunft kann nicht anders, als Gott in einer ſolchen Trinität, die Welt in einer ſolchen Stufenordnung denken. Dieſe Begriffe ſind mit dem Geiſte des Chriſtenthums einverſtanden, wenn ſie ſich auch nicht in ſeinem Buch-

ſtaben finden. Darum bezeichnet ſie Leſſing als „das Chriſtenthum der Vernunft“*), um anzudeuten, daß die Vernunft mit der freieſten Ueberlegung dem Geiſte des Chriſtenthums beiſtimmen könne. Freilich iſt die leſſing'ſche Trinität nicht die Kirchenlehre. Was Leſſing den Sohn Gottes nennt, iſt nicht die Gottmenſchheit im kirchlichen Sinne, nicht Chriſtologie im Verſtande der rechtgläubigen Dogmatik. Auch will Leſſing dieſen Unterſchied weder überſehen noch in Abrede ſtellen; er will nur zeigen, daß die chriſtlichen Religionsbegriffe der Vernunft nicht ſo fern liegen, als die bisherige Aufklärung nach ihrem Verſtande meinte und die Orthodoxie in ihrem Eifer behauptet. Die tiefdenkende Vernunft führt unwillkürlich zum Chriſtenthum; und wenn die chriſtlichen Religionsbegriffe in ihrem wahren Geiſte fortgebildet werden, ſo müſſen ſie zur Vernunft führen. Leſſing zeigt in dem „Chriſtenthum der Vernunft“ nur den möglichen Vereinigungspunkt zwiſchen Vernunft und Chriſtenthum als das Ziel, welches geſucht werden müſſe, und dem er ſelbſt, ſo viel er vermochte, ſich annähern wollte. Keineswegs meinte er, dieſen Punkt gefunden und für alle Zeiten feſtgeſtellt zu haben. Er wollte die Bahn zu dieſem Ziele brechen, von dem, wie er wohl ſah, die Richtungen ſeines Zeitalters zu weit abgewichen waren.

*) Das Chriſtenthum der Vernunft. Theol. Nachl. Bd. XI. S. 604 flgd. Wenn Leſſing die Trinität als Vernunftlehre darſtellt, ſo widerſpricht er zwar dem Buchſtaben der leibnizi'ſchen Philoſophie, aber er entſpricht ihrem Geiſte, indem er dazu ächt leibnizi'ſche Begriffe anwendet. Wenn Leſſing von Gott ſagt, daß er Alles ſchafft, was er denkt, ſo löſt er jenen Widerſpruch, welchen wir in Leibniz' Schöpfungsbegriffe dargethan haben (vergl. Cap. I. dieſes Buchs. S. 734 flgd. Nach Leſſing bezieht ſich die Wahl Gottes nicht auf die Dinge, welche geſchaffen, ſondern auf die Ordnung, in der ſie geſchaffen werden ſollen.

Er hätte ſagen können: die menſchliche Vernunft iſt eine geborene Chriſtin; das Chriſtenthum läßt ſich unabhängig von der Offenbarung in der Vernunft ſelbſt entdecken.

8. Die Religion unter dem Geſichtspunkt der Entwicklung.

a) Geſchichte als Entwicklung.

Die Religion Chriſti war nach Leſſing eine reine Vernunftreligion. Die Vernunft war der Urſprung des geſchichtlichen Chriſtenthums; das Chriſtenthum der Vernunft ſoll das Ziel der Geſchichte ſein. Aber zu dieſem Ziele ſoll kein anderer Weg führen, als die Geſchichte der chriſtlichen Religion ſelbſt: wie der Weg von den erſten Anfängen der menſchlichen Religion bis zur chriſtlichen die Geſchichte der früheren Religionen war. Nicht durch irgend eine Formel, ſondern durch die Geſchichte ſelbſt will Leſſing die Vernunftreligion mit der poſitiven, das Chriſtenthum der Vernunft mit dem poſitiven Chriſtenthume verſöhnen. Ohne Zweifel iſt die Vernunft und ihre Religion die höchſte Beſtimmung der Menſchheit, die erreicht werden muß. Aber iſt es gleichgültig, wie ſie erreicht wird? Iſt es gleichgültig, auf welchem Wege das Menſchengeſchlecht jenem Ziele zugeführt wird, wenn es nur einmal dahin gelangt? Iſt etwa der geradeſte Weg auch der ſchnellſte? Iſt hier die gerade Linie wirklich die kürzeſte? Offenbar wäre es ſehr unvernünftig, wenn man die Menſchen zur Vernunft gleichſam ſtoßen und vorzeitig treiben wollte, gleichviel, ob ihre Kräfte ſo fortſchrittsfähig ſind oder nicht. Der ſcheinbar nächſte Weg würde in Wahrheit der allerweiteſte werden, weil er das Ziel, welches er nicht ſchnell genug erreichen kann, eben deshalb verfehlen würde. Jede voreilige, gewaltſame Aufklärung iſt gegen die Geſchichte, gegen die Vernunft,

gegen die Natur des Menschen. In diesem großen und tiefsinnigen Verstande war Lessing, so sehr er die Wahrheit liebte und die Rechte der Vernunft vertheidigte, ein Gegner jeder erzwungenen Aufklärung, wie es in seinem Zeitalter die josephinische war, die ebenso ungeschichtlich handelte, als die Verstandesaufklärung ungeschichtlich dachte*). Eine solche Aufklärung ist nicht Aufklärung, sondern Aufklärerei.

b. Offenbarung als Erziehung.

Die Geister wollen nicht übertrieben, sondern gereift werden. Der einzig vernunftgemäße Weg, der langsam, aber sicher dem Ziele der Menschheit entgegengeht, ist die allmähliche Bildung, die nicht in Sprüngen, sondern in Stufen fortschreitet und jede höhere Stufe des menschlichen Geistes aus der frühern als deren natürliches Gesammtresultat hervorgehen läßt. Die Entwicklung des einzelnen Individuums nennen wir Erziehung. Auch das Menschengeschlecht verlangt eine analoge Entwicklung; es will zu seiner Bestimmung erzogen werden. In der Erziehung empfangen wir von Andern, was aus sich selbst zu erzeugen, unsere Vernunft noch nicht stark und selbständig genug ist. Aber wir empfangen Nichts, das unserer Vernunft widerspricht; wir empfangen die Vernunftwahrheiten nur so, daß sie unserer noch unselbständigen und kindlichen Vernunft begreiflich werden. Und die Menschheit sollte nicht ebenso erzogen werden? Sie sollte nicht eben derselben Erziehung bedürfen? Was wir von Andern empfangen, wird uns offenbart; jede Erziehung ist in diesem Sinn Offenbarung. Wenn wir die Offenbarung, welche das einzelne Individuum erfährt, Erziehung nennen, so soll die Erziehung, die dem Menschengeschlechte zu Theil wird, Offenba-

*) Etwas, das Lessing gesagt hat. Fr. Heinr. Jacobi's Werke. Bd. II. S. 325 flgd.

rung heißen. Wie uns die Vernunftwahrheiten erſt offenbart d. h. durch Erziehung gegeben werden, ehe wir ſelbſt im Stande ſind, ſie ſelbſtthätig und ſelbſtdenkend zu erzeugen, ſo erſcheint die Vernunftreligion im Menſchengeſchlechte zuerſt als Offenbarung. Und wie die Erziehung des Individuums ſtufenmäßig fortſchreitet von dem niedern Grade zum höhern, ſo entwickelt ſich die Offenbarung in einer Stufenreihe von Religionen. Die Natur bildet ein continuirliches Stufenreich von Kräften. Wird nicht daſſelbe auch von der Menſchheit gelten müſſen? Sie allein ſollte von dem Naturgeſetze der Entwicklung ausgeſchloſſen ſein? Was iſt das continuirliche Stufenreich menſchlicher Bildungen anders, als die Weltgeſchichte und ihre Zeitalter? Und wird nicht, was von der Menſchheit gilt, nothwendig auch von der menſchlichen Religion, was von der menſchlichen Vernunft gilt, nothwendig auch von der Vernunftreligion gelten müſſen? Sie allein ſollte von dem Entwicklungsgeſetz der Geſchichte ausgeſchloſſen ſein? Die Entwicklung der Vernunftreligion iſt Offenbarung; die Stufen dieſer Entwicklung ſind die geoffenbarten oder poſitiven Religionen; das Ziel derſelben iſt die reine, zum klaren Bewußtſein entwickelte Vernunftreligion. „Warum wollen wir," ſagt Leſſing, „in allen poſitiven Religionen nicht lieber weiter nichts, als den Gang erblicken, nach welchem ſich der menſchliche Verſtand jedes Orts einzig und allein entwickeln können, und noch ferner entwickeln ſoll, als über eine derſelben entweder lächeln oder zürnen? Dieſen unſern Hohn, dieſen unſern Unwillen verdiente in der beſten Welt nichts: und nur die Religionen ſollten ihn verdienen? Gott hätte ſeine Hand bei allem im Spiele; nur bei unſern Irrthümern nicht*)?"

*) Die Erziehung des Menſchengeſchlechts. Leſſing's ſämmtl. Werke. Bd. X. S. 308.

c. Theodicee der Geſchichte.

Die Idee, welche Leſſing's Erziehung des Menſchengeſchlechts zu Grunde liegt, iſt ganz im tiefern Geiſte der Theodicee gedacht: es iſt die Rechtfertigung der Offenbarung aus der Geſchichte. Wie die Natur ihrem letzten Grunde nach Schöpfung iſt, ſo iſt die Religion ihrem letzten Grunde nach Offenbarung. Denn die Religion beruht in uns auf der Vorſtellung oder Idee Gottes, die der Menſch ſo wenig, als irgend eine andere Vorſtellung, rein aus ſich ſelbſt zu erzeugen, die er aus keiner gegebenen Vorſtellung abzuleiten vermag, die alſo ſeinem Geiſte urſprünglich gegeben und eingepflanzt worden. Gott offenbart ſich in und durch die Natur, in und durch den menſchlichen Geiſt, aber in dem letztern offenbart er ſich ſo, daß er ſich ihm offenbart. Dieſe Offenbarung iſt die Wurzel aller Religion. Muß ſich nicht mit dem Geiſte auch dieſes Datum im Geiſte entwickeln, dieſer Keim des religiöſen Lebens, dieſe Offenbarung Gottes im Menſchen? Es giebt alſo nothwendig eine Entwicklung oder eine Geſchichte der Offenbarung. Wie die Natur eine continuirliche Schöpfung iſt, ſo iſt die Religion eine continuirliche Offenbarung. Wie die continuirliche Schöpfung in der Naturentwicklung beſteht, ſo beſteht die continuirliche Offenbarung in der Geſchichte der Religion. Dieſe Folgerungen, die ſich aus den Grundſätzen der leibniziſchen Philoſophie mit Nothwendigkeit ergeben, hat Leſſing in ſeiner Erziehung des Menſchengeſchlechts gezogen und eben ſo tiefſinnig als einleuchtend auseinandergeſetzt. Wenn man die leibniziſche Philoſophie eine Theodicee der Natur nennen will, ſo könnte man jene Sätze Leſſing's als eine Theodicee der Geſchichte bezeichnen. Jede poſitive Religion rechtfertigt ſich aus ihrem geſchichtlichen Zuſammenhange, aus dem Zeitalter, dem ſie angehört, und welches durchgängig beſtimmt iſt durch die Beſchaffen-

heit der menſchlichen Cultur, durch den phyſiſchen und moraliſchen Bildungsgrad des menſchlichen Geiſtes. Auch abgeſehen von jenem tiefern Princip, wonach jede Religion ihrem letzten Grunde nach wirklich Offenbarung iſt und darum in geoffenbarten Religionen erſcheint, würde ſich dennoch unter dem Zwange einer geſchichtlichen Nothwendigkeit die natürliche Religion in eine geoffenbarte, die Vernunftreligion in eine poſitive verwandeln müſſen. Leſſing hat dieſe geſchichtliche Nothwendigkeit ſecundären Ranges nicht überſehen. Wenn in der Erziehung des Menſchengeſchlechts die ewige Wahrheit der geoffenbarten Religionen erklärt wird, ſo beleuchtet ein fragmentariſcher Aufſatz des leſſingſchen Nachlaſſes die zeitliche Entſtehung derſelben. Aehnlich wie Rouſſeau aus dem Naturzuſtande den Staat ableitet, will Leſſing aus der natürlichen Religion die poſitive entſtehen laſſen. Die natürliche Religion nämlich müßte ſo mannigfaltig und ſo verſchieden ſein, als die Individuen ſelbſt. Das geſellſchaftliche Bedürfniß, welches die Vereinigung der Individuen erzwingt, muß auch eine Vereinigung der religiöſen Meinungen erzwingen und ſo eine conventionelle Religion herbeiführen, die eben ſo poſitiv als die bürgerliche Geſetzgebung ſein will und, um ihre Autorität zu ſichern, das Anſehen einer geoffenbarten behauptet. Die geſchichtliche Nothwendigkeit, die einer ſolchen Religion inwohnt, nennt Leſſing ihre innere Wahrheit, und er ſchließt daraus, daß alle poſitiven Religionen gleich wahr und gleich falſch ſind. Wie Spinoza denjenigen bürgerlichen Zuſtand für den beſten erklärte, welcher dem natürlichen am nächſten kommt, ſo erklärt Leſſing diejenige poſitive Religion für die beſte, welche mit der natürlichen am meiſten übereinſtimmt*). Indeſſen kann dieſe Ableitung der

*) Ueber die Entſtehung der geoffenbarten Religion. Bd. XI. S. 607 flgd.

positiven Religion auch in Lessing's Augen nur den Werth einer nebensächlichen Erklärung haben; denn die Nothwendigkeit, womit sie begründet wird, besteht in zufälligen Bedingungen. Der menschliche Vertrag macht nicht, sondern befestigt nur das Ansehen der positiven Religion, die aus der Natur der menschlichen Vernunft mit innerer Nothwendigkeit hervorgeht. Wenn in diesem tiefern Verstande die Offenbarung so viel als die Entwicklung oder die Erziehung des Menschengeschlechts ist, so bildet jede positive Religion gleichsam eine Unterrichtsclasse in dieser großen Schule der Weltgeschichte, so sind die Urkunden derselben gleichsam die Elementarbücher dieses planmäßigen Unterrichts: sie sind wie die guten Elementarbücher der jedesmaligen Fassungskraft ihrer Zöglinge angemessen und darauf bedacht, diese Fassungskraft so weit zu befördern, daß der Zögling in eine höhere Classe übergehen und ein Religionsbuch höherer Ordnung empfangen kann. Der Zweck aber, den die göttliche Pädagogik im Menschengeschlechte verwirklicht, kann kein anderer sein, als in dem stufenmäßigen Fortschritt der positiven Religionen die Ausbildung der Vernunftreligion zu bewirken. Die endliche Uebereinstimmung der Offenbarung mit der Vernunft, der positiven Religion mit der Vernunftreligion ist das Ziel, welchem die Menschheit nach den ewigen Absichten göttlicher Weisheit entgegengeht. Ist die christliche Religion die höchste positive, so müssen ihre Begriffe, die Gottmenschheit, die Trinität, die Erlösung und Genugthuung, in Vernunftlehren verwandelt werden, so muß sich die Vernunft des Christenthums zuletzt zu dem Christenthume der Vernunft aufklären. „Man wende nicht ein," sagt Lessing, „daß dergleichen Vernünfteleien über die Geheimnisse der Religion untersagt sind. Es ist nicht wahr, daß Speculationen über diese Dinge jemals Unheil gestiftet und der bürgerlichen Gesellschaft

nachtheilig geworden. Nicht den Speculationen: dem Unſinn, der Tyrannei, dieſen Speculationen zu ſteuern; Menſchen, die ihre eigenen hatten, nicht ihre eigenen zu gönnen, iſt dieſer Vorwurf zu machen. Oder ſoll das menſchliche Geſchlecht auf dieſe höchſten Stufen der Aufklärung und Reinigkeit nie kommen? Nie? Nie? Laß mich dieſe Läſterung nicht denken, Allgütiger! Die Erziehung hat ihr Ziel: bei dem Geſchlechte nicht weniger, als bei dem Einzelnen. Was erzogen wird, wird zu Etwas erzogen. Nein; ſie wird kommen, ſie wird gewiß kommen, die Zeit der Vollendung — die Zeit eines neuen ewigen Evangeliums, die uns ſelbſt in den Elementarbüchern des neuen Bundes verſprochen wird. Gehe deinen unmerklichen Schritt, ewige Vorſehung, nur laß mich dieſer Unmerklichkeit wegen an dir nicht verzweifeln. Laß mich an dir nicht verzweifeln, wenn ſelbſt deine Schritte mir ſcheinen ſollten, zurückzugehen! Es iſt nicht wahr, daß die kürzeſte Linie immer die gerade iſt*)."

So bildet der Begriff der Entwicklung, der von dem ächten Geiſte der leibniziſchen Lehre abſtammt, den Geſichtspunkt, unter welchem Leſſing die Religion betrachtet und die Religionen beurtheilt. In dieſem Begriff, den er für die Geſchichte fruchtbar zu machen wußte, unterſcheidet ſich Leſſing von Spinoza, der den Begriff der Geſchichte nicht haben konnte, und von der Verſtandesaufklärung, die innerhalb ihrer logiſchen Schranke nicht geſchichtlich zu denken vermochte. Von dieſer Seite hat die Verſtandesaufklärung ihren Leſſing niemals begriffen. Es iſt in dieſer Rückſicht ſehr charakteriſtiſch, daß Mendelsſohn gar nicht glauben wollte, Leſſing habe die Sätze über die Erziehung des Menſchengeſchlechts geſchrieben. So wenig kannte er den Geiſt und, was er niemals hätte verkennen ſollen, den Styl ſeines Freundes.

*) Erziehung des Menſchengeſchlechts. §. 76 flgd. Bd. X. S. 325 flgd.

Von Spinoza wollte er nicht glauben, daß er die Zwecke geleugnet, von Leſſing nicht, daß er den Begriff der Entwicklung im Großen gedacht habe. „Ich für mein Theil," ſagt Mendelsſohn, „habe keinen Begriff von der Erziehung des Menſchengeſchlechts, die ſich mein verewigter Freund Leſſing von, ich weiß nicht, welchem Geſchichtsforſcher der Menſchheit hat einbilden laſſen. Der Fortgang iſt nur für den einzelnen Menſchen*)."

9. Leſſing im Verhältniß zu Leibniz und Spinoza.

In einem Punkte unterſchied ſich Leſſing von Leibniz; er wollte das Uebervernünftige nicht als ein Unbegreifliches, ſondern nur als ein noch nicht Begriffenes gelten laſſen. In dieſer Rückſicht verfuhr er rationaler, als der Philoſoph, deſſen Grundſätze er ſo fruchtbar anwendete. Um die Trinität und die Gottmenſchheit zu begreifen, welche Leibniz als ein undurchdringliches Myſterium angeſehen hatte, mußte Leſſing die Schöpfung nicht als ein Bruchtheil des göttlichen Weſens, ſondern als die volle, unverkürzte Offenbarung deſſelben betrachten. Er mußte von Gott behaupten, daß er Alles ſchafft, was er denkt, denn ſonſt hätte Gott nicht ſich ſelbſt, d. h. ſein wirkliches Ebenbild ſchaffen können. So mußte Leſſing die göttliche Vernunft als die allumfaſſende, und die Wirklichkeit der Dinge in Gott begreifen**). Hierin dachte er mehr pantheiſtiſch, als Leibniz, und in dieſem Punkte allein finde ich Leſſing's vielbeſprochene und vielbeſtrittene Verwandtſchaft mit Spinoza. Je rationaler und pantheiſtiſcher Leſſing die leibniziſche Philoſophie in ſich ausbildete,

*) Mendelsſohn's Jeruſalem oder über religiöſe Macht und Judenthum. Mendelsſ. ſämmtl. Werke. Bd. V. S. 120.

**) Ueber die Wirklichkeit der Dinge außer Gott. Leſſing's ſämmtl. Werke. Bd. XI. S. 111 flgd.

um so mehr durfte er sich Spinoza, diesem rein rationalen und rein pantheistischen Denker, verwandt fühlen. Indessen soll man darüber Lessing nicht zum Spinozisten machen. Denn, worin er sich von Spinoza unterschied, war doch immer mehr, als worin er ihm beistimmte; seine Abweichung blieb doch immer größer, als die Annäherung. Die Idee, welche Lessing beherrschte, war die leibnizische Harmonie, die so viel als Entwicklung bedeutet, und er kannte den Unterschied sehr wohl zwischen dieser Harmonie und der spinozistischen, die bloß auf Identität und mathematische Einheit ausging.

Lessing übte die Aufklärung, wie Kant deren Aufgabe verstanden wissen wollte, als er in einer besonderen Abhandlung die Frage: „was ist Aufklärung?" so beantwortete und die ächte von der unächten so unterschied, daß für die ächte kein besseres Beispiel gefunden werden kann als Lessing. Kant's Aufsatz hatte die Absicht, das Zeitalter Friedrich's des Großen dadurch zu charakterisiren und zu erheben, daß in ihm die Aufklärung erstrebt, nicht fabricirt werde, daß man sie nicht despotisch einführe und den Menschen aufzwinge, sondern nur die Bedingungen freigebe, unter denen die aufklärenden Geisteskräfte thätig und mit Erfolg wirksam sein können. Es sei noch kein aufgeklärtes Zeitalter, sondern erst das Zeitalter der Aufklärung. Hätte er den Weg dieser intellectuellen Aufklärung durch ein Vorbild bezeichnen wollen: welches Vorbild konnte dafür bezeichnender sein als das des einzigen Lessing*)?

Aufklärung ist Entwicklung, ist Erziehung. In welchem Sinne Lessing die religiöse Entwicklung nahm und die religiöse

*) Vgl. Bd. IV. dieses Werks. Zweites Buch. Cap. VIII. Nr. IV. 3. S. 337. Mein System der Logik und Metaphysik. Zweite Auflage. Erstes Buch. Abschnitt III. §. 71. Zusatz 2. S. 195. 96.

Erziehung geübt wissen wollte, hat er uns auf das Anschaulichste dargethan und poetisch verkörpert in seinem Nathan*).

Im Geiste jenes ächt leibnizischen Begriffs der Entwicklung, der die Dinge in ihrer Eigenthümlichkeit nicht bloß läßt, sondern aufsucht, konnte Lessing so gut wie Leibniz die Fesseln der Schule und des Systems entbehren, mußte er, wie Leibniz, dem Sectengeiste jeder Art abgeneigt sein. Seine Geistesfreiheit hatte den richtigen Zug; sie bestand eben darin, daß er die Dinge in ihrer eigenthümlichen Natur und Freiheit anerkannte und in dieser Lebendigkeit zu durchdringen, nicht in das fremde Maß vorgefaßter Begriffe zu zwängen suchte; daß er dem Vorurtheile in jeder Gestalt Feind war. Er konnte den Dingen, welche er beurtheilte, gerecht werden, weil er ihnen congenial war, weil er seinen Verstand ihrer Natur conform zu machen wußte. Will man die Männer der Verstandesaufklärung als „Freidenker" bezeichnen, so fehlte ihnen wenigstens diese Geistesfreiheit, welche Lessing hatte; und Lessing von jenen Freidenkern zu unterscheiden, konnte Herder sehr gut sagen: „er war kein Freidenker, sondern ein Rechtdenker!"

---

*) Vgl. meine Vorträge über „Lessing's Nathan. Idee und Charaktere der Dichtung." (Cotta 1864).

Sechstes Capitel.

Dritte Stufe: Die Originalitätsphiloſophie.

1. Geſchichtsphiloſophie. Herder.

I.

Standpunkt und Aufgabe.

Aus der Stufe unſerer Aufklärung, die wir ſo eben begriffen haben, erklärt ſich leicht die letzte Phaſe dieſes Zeitalters, worin die gegebenen Grundlagen der Philoſophie aufgelöſt und die nächſte Epoche angebahnt wird.

Die Gedankenrichtung, welche der aufklärende Geiſt in Winckelmann und Leſſing genommen, verfolgt überall die geſchichtliche Entwicklung der Menſchheit: ſie will die Vergangenheit nicht mehr, wie es die Verſtandesaufklärung mit ſich gebracht hatte, aus dem Geſichtspunkte der Gegenwart beurtheilen durch deren vorgefaßte logiſche und moraliſche Begriffe, ſondern ſie will dieſelbe aus ihren eigenen innern Bedingungen, aus ihrer eigenen Gemüthsverfaſſung in congenialer Weiſe erklären. Hatte Winckelmann das Weſen der griechiſchen Kunſt in ſeiner Urſprünglichkeit und Eigenthümlichkeit entdeckt und die Kunſt der Alten in ihrer geſchichtlichen Entwicklung begriffen, ſo ſuchte Leſſing Religion und Chriſtenthum in ihren urſprünglichen Bedin-

gungen darzuthun und durch die Idee der geſchichtlichen Entwicklung jenen ſtarren Widerſpruch zu löſen, worin die Verſtandesaufklärung befangen geblieben war: den Widerſpruch zwiſchen Vernunft und Geſchichte, Vernunftreligion und Offenbarungsglauben.

Dieſe Betrachtungsweiſe, nachdem ſie einmal in Gang gekommen, wird natürlich immer weiter in die Vergangenheit bis zu der Urgeſchichte der Menſchheit zurückgewieſen; ſie ſteigt von Culturſtufe zu Culturſtufe herunter bis zu den Anfängen der menſchlichen Bildung. Die Quelle der Menſchengeſchichte iſt der Punkt, auf den dieſe Gedankenrichtung nothwendig hinweiſt, und der bald auf das Lebhafteſte die Einbildungskraft des ſpeculativen Geiſtes beſchäftigt. Wo und was iſt der Anfangspunkt aller menſchlichen Bildung, der Urſprung aller menſchlichen Entwicklung? Wie Leibniz in den angebornen Ideen den Urſprung der menſchlichen Erkenntniß entdeckt hatte, die Begriffe a priori, die aller Wiſſenſchaft vorausgehen; ſo ſucht man jetzt den Urſprung der Menſchenbildung überhaupt, den Menſchen a priori, der aller Geſchichte vorausgeht: gleichſam, um einen göthe'ſchen Ausdruck zu brauchen, das Urphänomen des Menſchen. Hatte man im Anfange der neuen Philoſophie nach der erſten Bewegungsurſache der Natur gefragt, ſo fragt man jetzt im Ausgange dieſer Periode nach der erſten Bewegungsurſache der Geſchichte.

Dahin drängen als auf ihren Endpunkt alle jene Originalitätsfragen, die das Zeitalter beſchäftigen, alle jene Unterſuchungen über den Urſprung der Religion, der Kunſt, der Poeſie, der Sprache, des Staats u. ſ. f., denen allen das gemeinſame Intereſſe für das urſprünglich und eigenthümlich Menſchliche, mit einem Worte für das Originale, zu Grunde liegt. Sie faſſen ſich alle in der letzten Frage zuſammen: was iſt der urſprüngliche Menſch? Worin beſteht das Urmenſchliche, das noch nicht durch

die künſtliche Bildung abgeſchwächt iſt? Was iſt der Menſch, wie er unmittelbar aus der Hand der Natur und aus der Hand Gottes hervorgeht? Offenbar iſt der Menſch in dieſer Unmittelbarkeit Gott und der Natur am nächſten verwandt; alle ſeine Gemüthskräfte ſind hier noch in voller, ungebrochner Einheit bei einander; noch hat ſie der Mechanismus der Bildung nicht abgeſpannt und entzweit.

Dieſer urſprüngliche menſchliche Mikrokosmus ſchwebt der ſpeculativen Einbildungskraft des Zeitalters vor als das Urbild der Menſchheit, als der Genius der menſchlichen Natur, den man in ſeiner Originalität wiederherſtellen, wiederbeleben, zu dem man aus dem gegenwärtigen, aller ächten Urſprünglichkeit entfremdeten Bildungszuſtande zurückkehren müſſe. „Man ſehnt ſich nach des Lebens Bächen, ach! nach des Lebens Quelle hin!" Mit dieſen Worten iſt der Geiſtesdrang dieſer Zeit ausgeſprochen, deren Züge nirgends gewaltiger und hinreißender ausgeprägt ſind, als in dem göthe'ſchen Fauſt, der aus eben jenem Drange hervorging.

Die menſchliche Natur in ihrer Urſprünglichkeit, in ihrer Einheit! Die menſchliche Natur als der lebendige Spiegel des Weltalls! Das iſt ſie nur in ihren kindlichen, kleinen, dunkeln Vorſtellungen, wodurch Leibniz den Zuſammenhang zwiſchen Natur und Geiſt, das continuirliche Stufenreich der Kräfte, die Harmonie des Univerſums erklärt und die Geltung des Individuums als eine Welt im Kleinen gerechtfertigt hatte*).

Nun können wir das Ganze nur vorſtellen und deſſelben nur inneſein in der Weiſe der dunkeln Erkenntniß. Das dunkle Bewußtſein iſt das Gefühl. Der urſprüngliche Menſch iſt der füh-

*) Vgl. oben Cap. X. des vorigen Buchs. S. 549—567.

lende. Dieſes Gefühl iſt der Zuſtand der vollkommenſten und einfachſten Innigkeit, worin, wie in einem Brennpunkte, ſich alle Seelenkräfte vereinigen; woraus als ihrer Quelle alle menſchliche Entwicklung hervorgeht.

Der menſchliche Geiſt, als ein Ganzes genommen, fühlt nur was er iſt, und was er im Ganzen iſt, kann er nur fühlen. Sowie der Menſch unmittelbar aus der Hand Gottes und der Natur hervorgeht, iſt er und fühlt ſich Gott und der Natur am nächſten verwandt und von beiden unmittelbar getrieben und erfüllt. Wenn ſich der menſchliche Geiſt naturmächtig fühlt und naturmächtig handelt, iſt er genial. In der Gemüthsverfaſſung, worin er ſich Gott am nächſten verwandt, von Gott kindlich abhängig fühlt, iſt er gläubig. So ſind Glaube, Genie, Gefühl die Formen, unter denen hier das urſprünglich Menſchliche (Originale) aufgefaßt, zum Urbilde der Menſchheit erhoben, der menſchlichen Entwicklung zum Ziele geſetzt wird.

Die von dem Drange nach Originalität und nach Erkenntniß der Originalität ergriffene Aufklärung entwickelt ſich in den verſchwiſterten Richtungen der Glaubens- Genie- und Gefühlsphiloſophie und bildet dieſe Standpunkte aus in Hamann, Lavater, Friedrich Heinrich Jacobi, denen Herder vorausgeht.

Dieſe Originalitätsphiloſophen werden die entſchiedenen Gegner der Verſtandesaufklärung; ſie verneinen den Dogmatismus der Philoſophie, ohne ihn zu überwinden; ſie ſtehen vor der Schwelle der kritiſchen Philoſophie, die ſie nicht faſſen, und umgeben die Wege der deutſchen Geniepoeſie, auf die ſie mitdrängend und mitſtürmend einwirken. Es ſind die Stürmer und Dränger in der Philoſophie. Den Geniedenkern iſt das nächſte und intereſſanteſte Object das wirkliche Genie. So werden Her-

der, Lavater, Jacobi Göthe's Jugendfreunde. Der tiefſte unter dieſem prophetiſchen Geſchlechte unſerer Aufklärung, unter dieſen Originalphiloſophen war Hamann, deſſen Weſen (und damit zugleich jene ganze Geiſtesrichtung) Göthe am beſten getroffen hat, wenn er es ſo beſchreibt: „Alles, was der Menſch zu leiſten unternimmt durch That oder Wort, muß aus ſämmtlichen vereinigten Kräften entſpringen: alles Vereinzelte iſt verwerflich.“

II.

Johann Gottfried Herder.

1. Verhältniß zu Leſſing und der Aufklärung.

Wie Reimarus und Winckelmann beſtimmend auf Leſſing einwirken, ſo ſind Winckelmann und Leſſing von der einen Seite die Ausgangspunkte für Herder, während ihn von der andern Lavater, Jacobi und namentlich Hamann beeinfluſſen. Wie Leſſing das Mittelglied bildet zwiſchen der Verſtandesaufklärung und der Originalitätsphiloſophie: eine Stellung, worin er den eigentlichen Höhepunkt in der Entwicklung unſerer geſammten Aufklärung behauptet; ſo bildet Herder das Mittelglied zwiſchen der zweiten und dritten Entwicklungsſtufe der Aufklärung, zwiſchen Leſſing und Jacobi. Er möchte ganz im Einklange mit dieſem ſeinem Standpunkte den Vermittler machen in jenem Streite, den Jacobi und Mendelsſohn über Leſſing's Spinozismus führen.

So finden wir alle Stufen unſerer Aufklärung durch Mittelglieder zu einer ſtetigen Reihe verbunden. Wolf macht den Uebergang von Leibniz zu Reimarus. Reimarus und Mendelsſohn bilden den Uebergang von Wolf zu Leſſing. Leſſing macht den Uebergang von Winckelmann zu Herder.

Erſt in Leſſing und Herder wird der eſoteriſche Geiſt der leibniziſchen Philoſophie, der bisher gebunden geweſen war, frei

und erhebt ſich mit dem Bewußtſein ſeines Urſprungs. Sie wiſſen, von weſſen Saat ſie die Früchte ernten. Erſt auf dieſen Höhen der deutſchen Aufklärung wird Leibniz wahrhaft erkannt. Dies beweiſt am beſten, wie weit dieſer große Denker ſeinem Zeitalter vorausgeeilt war; wie deshalb mit Recht ſeine Philoſophie als Inbegriff der deutſchen Aufklärung gelten darf.

2. Herder's Richtung und Geiſtesart.

Herder theilte mit Winckelmann und Leſſing die congeniale Betrachtungsweiſe. Wenn ſich aber dieſes Vermögen bei Winckelmann durch die klare plaſtiſche Anſchauung und bei Leſſing durch das deutliche, dialektiſch mächtige Denken bethätigte, ſo wurde es in Herder von einer dichteriſchen Einbildungskraft erleuchtet und getragen. Darum äußert ſich ſeine congeniale Betrachtungsweiſe mehr poetiſch, als logiſch, und aus dieſer Stimmung der Gemüthskräfte erklärt ſich die Eigenthümlichkeit ſeiner Schreibart. Herder's Styl hat nichts von Winckelmann's Plaſtik, nichts von Leſſing's Logik; er iſt, wie eine von großen Vorſtellungen ſtürmiſch bewegte Phantaſie, blitzartig, ſchwunghaft, aufgeregt und fragmentariſch. Er ſchreibt mehr lebhaft als deutlich, die überwallenden Gefühle verwandeln ſich ihm oft ſtatt in klare Ausdrücke in ſtumme Ausrufungszeichen, die Gedanken in Gedankenſtriche; ſeine originellſten Schriften tragen das Gepräge einer höchſt lebendigen, fortreißenden, athemloſen Unruhe. Mit der Ruhe und Klarheit, mit der anſchaulichen und deutlichen Darſtellungsweiſe fehlt dem herderſchen Style das Beſte von dem, was den muſtergiltigen Schriftſteller ausmacht. Das war ſicher der Mann nicht, der einen Spinoza wahrhaft verſtehen und einen Kant beurtheilen oder gar widerlegen konnte. Wohl aber war vermöge dieſer Verfaſſung Herder's Verſtand vorzüglich geeignet, in die dunkle-

ren Regionen des menſchlichen Geiſtes mit verwandtem Auge zu ſchauen, er hatte die große Gabe, ſich ein fremdes Gemüthsleben und fremde Phantaſien anzuempfinden, und die Gefühlsfäden ſeiner Seele erſtreckten ſich oft mit wunderbarem Tact in die verborgenen Tiefen des menſchlichen Geiſtes, die ſich dem rein logiſchen Verſtande nicht offenbaren.

Darum waren es beſonders die Bildungszuſtände der Religion und Poeſie, in denen ſich Herder's Geiſt unmittelbar heimiſch fühlte. Und wie er ganz im Charakter ſeiner Geiſtesverwandtſchaft mit Winckelmann und Leſſing für das Urſprüngliche und Eigenthümliche der Erſcheinungen einen intuitiven Sinn hatte, ſo richtete ſich Herder auf die elementaren Zuſtände der Religion und Poeſie. Der kindliche Glaube der Menſchheit und die Volkspoeſie aller Zeiten zogen ihn an; er wußte ſich mit dieſen Erſtgeburten des menſchlichen Genius in eine poetiſche Wahlverwandtſchaft zu ſetzen, und ſo entdeckte Herder geradezu ganze Reiche der menſchlichen Bildung, welche die frühere Aufklärung kaum beleuchtet oder gar verdunkelt hatte. Er entdeckte den Genius in der Religion und Poeſie des morgenländiſch-hebräiſchen, des nordiſch-heidniſchen, des chriſtlich-romantiſchen Geiſtes. Er wußte die Religion poetiſch zu genießen und mit dem alten Teſtamente eben ſo vertraut als mit Oſſian zu verkehren. Darin ergänzte Herder vortrefflich Winckelmann und Leſſing, denen das claſſiſche Alterthum mehr verwandt war. In dieſem Triumvirat unſerer Aufklärung finden ſich die Richtungen vereinigt, welche ſpäter in die Gegenſätze des Claſſiſchen und Romantiſchen auseinandergehen ſollten.

Was Winckelmann dem Alterthum und der bildenden Kunſt geweſen war, ſuchte Herder für Poeſie und Chriſtenthum zu werden. Wenn Reimarus aus logiſchen und moraliſchen Gründen

die Wahrheit der Bibel bestritten, wenn Lessing diese Wahrheit pädagogisch wiederhergestellt hatte, so wollte sie Herder poetisch wiederherstellen. Ihm galt die Bibel als ein poetisches und heilig-poetisches Buch, während sie bei Lessing für ein weises Elementarbuch der Menschheit gegolten hatte. Den Begriff der Entwicklung, den Lessing in seiner Erziehung des Menschengeschlechts auf die Religion angewendet, will Herder auf die ganze Menschheit anwenden.

3. Herder's Geschichtsphilosophie im Gegensatz gegen die Verstandesaufklärung.

In diesem Sinne schreibt er der Verstandesaufklärung schon vor jenem lessing'schen Entwurf seinen Absagebrief in dem Aufsatz: „Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit". Der Grundfehler der Zeitphilosophen ist: daß sie das Leben der Vergangenheit nach den Begriffen der Gegenwart beurtheilen, daß sie kindliche Zustände mit entwickelten und überreifen Begriffen vergleichen, daß sie nur diese Begriffe, aber nicht den Gang der Geschichte verstehen. „Hast Du je einem Kinde aus der philosophischen Grammatik Sprache beigebracht, aus der abgezogensten Theorie der Bewegung das Gehen gelernt? Hat ihm die leichteste oder schwerste Pflicht aus einer Demonstration der Sittenlehre begreiflich gemacht werden müssen, und dürfen, und können? Gottlob eben daß sie es nicht dürfen und können! Wie thöricht, wenn Du diese Unwissenheit und Kindessinn mit den schwärzesten Teufelsgestalten Deines Jahrhunderts, Betrügerei und Dummheit, Aberglauben und Sclaverei, brandmarken, Dir ein Heer von Priesterteufeln und Tyrannengespenstern erdichten willst, die nur in Deiner Seele existiren." „Unser Jahrhundert hat sich den Namen Philosophie

mit Scheidewasser vor die Stirne gezeichnet, das tief in den Kopf seine Kraft zu äußern scheint. Ich habe also den Seitenblick dieser philosophischen Kritik der ältesten Zeiten, von der jetzt bekanntlich alle Philosophien der Geschichte und Geschichten der Philosophie voll sind, mit einem Seitenblicke des Unwillens und Ekels erwidern müssen*)." „Jede menschliche Vollkommenheit ist *individuell*. Man bildet Nichts aus, als wozu Zeit, Klima, Bedürfniß, Weltschicksal Anlaß giebt. Und der allgemeine philosophische, menschenfreundliche Ton unseres Jahrhunderts gönnet jeder entfernten Nation, jedem ältesten Zeitalter der Welt an Tugend und Glückseligkeit so gern unser eigen Ideal? ist so alleiniger Richter, ihre Sitten *nach sich allein* zu beurtheilen, zu verdammen oder schön zu dichten?" „Sollte es nicht offenbaren *Fortgang* und *Entwicklung* in höherm Sinne geben? Der wachsende Baum, der emporstrebende Mensch muß durch verschiedene Lebensalter hindurch, alle offenbar im Fortgange! ein Streben auf einander in Continuität! — Indeß ists doch ein ewiges Streben! Niemand ist in seinem Alter allein, er baut auf das Vorige, dies wird Nichts als Grundlage der Zukunft, will Nichts als solche sein: so spricht die *Analogie in der Natur, das redende Vorbild Gottes in allen Werken*. Offenbar so im Menschengeschlechte! Der Aegypter konnte nicht ohne den Orientalen sein; der Grieche baute auf jene, der Römer erhob sich auf den Rücken der ganzen Welt: wahrhaftig Fortgang, *fortgehende Entwicklung*, wenn auch kein Einzelnes dabei gewänne: es geht ins Große, es wird Schauplatz einer leitenden Absicht auf Erden, Schauplatz der Gottheit*)."

---

*) Vgl. Herder's sämmtl. Werke zur Philosophie und Geschichte. Bd. II. Nr. IV.

In dieſem Geiſte ſchrieb Herder ſeinen großen Verſuch: „Ideen zur Geſchichte der Menſchheit.“ Man ſieht wohl, wie hier die leibniziſche Metaphyſik für die Geſchichte urbar gemacht wurde. Dabei ſind Leſſing und Herder ſich deutlich bewußt, daß ſie in dieſem ächten Geiſte der leibniziſchen Philoſophie denken, daß ſie in der Geſchichte jenes Stufenreich menſchlicher Bildungen aufſuchen, welches die Monadenlehre behaupten und fordern mußte. Sie löſen dieſes leibniziſche Problem. Wenn die Theodicee beweiſen wollte, daß in der Welt eine ſtetig fortſchreitende Entwicklung und darum eine vollkommene Harmonie ſtattfinde, ſo haben Leſſing und Herder dieſe tiefſinnige Idee in der Weltgeſchichte zu beweiſen, die unverkennbare und große Abſicht gehabt. Der Gedanke einer Geſchichtsphiloſophie war in dem Geiſte Herder's ſchon eine Jugendidee, die unter der Macht des Zeitalters wie ein Bedürfniß in ihm erwacht war. „Schon in ziemlich frühen Jahren,“ ſagt er ſelbſt in der Vorrede ſeines Werks, „da die Auen der Wiſſenſchaft noch in dem Morgenſchmucke vor mir lagen, von dem uns die Mittagsſonne unſeres Lebens ſo viel entzieht, kam mir oft der Gedanke ein: ob denn, da alles in der Welt ſeine Philoſophie und Wiſſenſchaft habe, nicht auch die Geſchichte der Menſchheit im Ganzen und Großen eine Philoſophie und Wiſſenſchaft haben ſollte? Alles erinnerte mich daran, die Religion am meiſten.“

Siebentes Capitel.

2. Glaubens- und Geniephiloſophie.

Hamann und Lavater.

I.

Die Wahrheit und das dunkle Ich. Hamann.

1. Standpunkt und Geiſtesart.

Die Quelle und das Motiv aller menſchlichen Entwicklung iſt die lebendige Individualität, der menſchliche, das All in ſich faſſende Mikrokosmus. In dieſer ihrer Univerſalität und Tiefe iſt die menſchliche Natur die lebendige Wahrheit. Die Erkenntniß der Wahrheit iſt die des Ganzen. Die Erkenntniß des Ganzen iſt nur aus der Tiefe der Individualität zu ſchöpfen, ſie iſt die vollkommen individuelle und darum dunkle Selbſterkenntniß: das völlige Gegentheil der ſogenannten klaren, ſyſtematiſchen, auf ihre logiſchen Grundſätze und Beweiſe geſtützten Verſtandeserkenntniß. Dieſe iſt ebenſo flach und beſchränkt, als jene tief und univerſell iſt.

Hier erreicht der Gegenſatz zur Verſtandesaufklärung ſeine Höhe: dieſen Standpunkt der dunkeln, das All durchdringenden Erkenntniß, die ſich bewußt iſt die lebendige Wahrheit zu ſein,

finden wir perſonificirt in Johann Georg Hamann. Er iſt in der Richtung der Originalitätsphiloſophie entſchieden der tiefſinnigſte und bedeutendſte Kopf, der ausdrucksvollſte Typus ſeines Standpunktes, wie Reimarus der ausdrucksvollſte und reinſte Typus der Verſtandesaufklärung geweſen war; er iſt der dunkelſte, räthſelhafteſte, mit einem Wort originellſte unter den Originalitätsphiloſophen, die das Jahrhundert unſerer Aufklärung beſchließen.

Dieſer Geiſtesart entſpricht ganz und gar ſeine Schreibart, die nie beweiſend und gemeinverſtändlich, ſondern immer eigenartig und wie ein Orakel redete, und der die Form einer objectiven Darſtellung vollkommen wider die Natur war. Daher wirkte auch Hamann nur auf die kleinſten Kreiſe; ſeine mächtigſten Einflüſſe waren rein privater und perſönlicher Art, und er handelte darin ganz im Charakter ſeines Standpunkts, daß er nie mehr als eine Selbſtbeſchreibung verſuchte, daß er kein Syſtem ausbilden wollte und darum keine zuſammenhängende Reihe von Gedanken fortſpann, ſondern aphoriſtiſch dachte und ſchrieb, wie er denn ſelbſt ſeine Schreibart ſehr bezeichnend „einen Heuſchreckenſtyl“ nannte.

2. Die Einheit der Gegenſätze. Bruno.

Er wollte den urſprünglichen Mikrokosmus des menſchlichen Weſens ſo ungetheilt als möglich geltend machen, ſo originell als möglich in ſich ſelbſt darſtellen: den Menſchen, der in unmittelbarer Nähe Gottes und der Natur lebt, deſſen Wiſſen ganz inſtinctiv iſt, deſſen inſtinctive oder fühlende Erkenntniß unmittelbar aus der Quelle der göttlichen Offenbarung fließt. Jede Trennung der menſchlichen Gemüthskräfte, jeder Verſuch, dieſen räthſelhaften Mikrokosmus zu entwirren und zu analyſiren, war ihm wider-

wärtig, denn er fühlte mit einem ſichern Tacte, der ihn vor ſeinen Geiſtesgenoſſen, namentlich vor Jacobi, auszeichnete, daß jeder Verſuch der Art gegen ſich ſelbſt handle, daß die Analyſe des Gefühls nicht mehr Gefühl ſei. Nur in der Einheit der Gegenſätze beſteht ihm das Leben, in dem Vollgefühle dieſer Einheit das wahrhafte, lebendige Wiſſen: dieſe „coincidentia oppositorum“, wie ſie Giordano Bruno genannt hatte, erſcheint ihm als der größte Gedanke der Philoſophie. Freilich könne den Vereinigungspunkt der Gegenſätze die bloße Verſtandeslogik nie faſſen; freilich müſſe dieſe einen unbegreiflichen und unmöglichen Widerſpruch in jener Wahrheit erkennen, die das Princip und die Quelle alles Lebens, des individuellen ſo gut als des geſchichtlichen, ausmacht. Aber deßhalb ſind auch die Wahrheiten, welche der abſtracte Verſtand für ſich gewinnt, unwirkliche und todte Begriffe, und die lebendige Wahrheit findet ſich eben da, wo der abſtracte Verſtand nur unauflösliche Räthſel und undurchdringliche Geheimniſſe erblickt. Die Wahrheit iſt eben ſo geheimnißvoll als das Leben: ſie iſt geheimnißvoll, weil ſie Widerſpruch iſt; dieſer Widerſpruch exiſtirt leibhaftig im Menſchen, ſo ſehr ihn die gewöhnliche Philoſophie in Abrede ſtellt. Im Menſchen ſind ja die entgegengeſetzten Beſtimmungen wirklich vereinigt: er iſt in Einem Körper und Geiſt, in Einem Vernunft und Sinnlichkeit; und daß er es iſt, beweiſt unwiderleglich die Thatſache der Sprache, denn jedes Wort iſt verſinnlichter Gedanke, verkörperter Geiſt. Wie wenig begreift daher den Menſchen die Philoſophie, die entweder Spiritualismus oder Materialismus iſt und durch Begriffe entzweit, was die Wirklichkeit aufs Innigſte vereinigt. Dieſe Verſuche der Schulphiloſophie ſcheitern an dem Zeugniß der lebendigen Thatſache; ſie ſcheitern vor Allem an dem Zeugniß der Sprache. Die Philoſophie ſuche alſo die Einheit

der Gegensätze, sie suche den Geist der Wirklichkeit und des Lebens, aber sie bilde sich nicht ein, diesen lebendigen Geist jemals durch todte Begriffe fassen oder auf der Heerstraße der Logik erreichen zu können! Finden läßt sich die Einheit der Gegensätze nur in dem menschlichen Dasein selbst, in dem lebendigen Individuum, und hier kann sie nur im Gefühl, in dunkler, instinctiver Erkenntniß als eine Offenbarung ergriffen werden.

3. Der Mensch als „Pan".

Daraus erklärt sich vollkommen, warum bei Hamann an die Stelle der klaren und objectiven Darstellung die dunkeln und räthselhaften Selbstbekenntnisse treten. Er nennt sich selbst „den Pan", wie ihn Jacobi das Pan aller Widersprüche nannte. Dieser schrieb seinem Bruder, nachdem er Hamann persönlich kennen gelernt hatte: „es ist wunderbar, in welch hohem Grade er alle Extreme in sich vereinigt. Deßwegen ist er auch von Jugend auf dem principium contradictionis, sowie dem des zureichenden Grundes, von Herzen gram gewesen und immer nur der coincidentiae oppositorum nachgegangen. Buchholz sagt im Scherz von Hamann, er sei ein vollkommener Indifferentist, und ich habe diesen Beinamen nicht abkommen lassen. Die verschiedensten, heterogensten Dinge, was nur in seiner Art schön, wahr und ganz ist, eigenes Leben hat, Fülle und Virtuosität verräth, genießt er mit gleichem Entzücken: omnia divina et humana omnia*)." Ihm, welchem die dunkle Individualität der Menschennatur ein göttliches Dämonium war, mußte der Spinozismus mit seiner geometrischen Sittenlehre wie ein „Knochengerippe" erscheinen, denn dieser Lehre galt die dunkle Individuali-

*) Fr. Heinr. Jacobi's Werke. Bd. III. S. 503 flgd.

tät für die unterſte und unklarſte aller Imaginationen. Ihm, dem alles Vereinzelte verwerflich erſchien, und der nur den ganzen Menſchen in der Vereinigung aller Gemüthskräfte gelten laſſen wollte, mußte der große Scheidekünſtler der kritiſchen Philoſophie, der dicht neben ihm lebte, ein Gegenſtand inſtinctiver Abneigung ſein, auf deſſen Werk er fortwährend widerwillig hinüberſchielte, denn dieſes Werk war eben damit beſchäftigt, die menſchlichen Gemüthskräfte ſo genau als möglich zu ſondern, zu trennen und jede für ſich mit der kritiſchen Richtſchnur auszumeſſen*).

4. Die Erkenntniß als Glaube. Hume.

Er bildet in allen Punkten den leibhaftigen Gegenſatz zu der Verſtandesaufklärung, die er das Nordlicht des Jahrhunderts nannte, zu aller dogmatiſchen Philoſophie überhaupt; und wenn Hamann bei ſeiner Gemüthsverfaſſung ein analyſirender Philoſoph hätte werden können, ſo wäre er ohne Zweifel ein großer Skeptiker geworden: er hätte Hume ſein können, wenn er nicht Hamann geweſen wäre. Auch war er einer der gründlichſten Kenner von Hume, mit dem er ganz übereinſtimmte, ſoweit Hume die dogmatiſche Erkenntniß der Wahrheit verneinte. Was Hamann mit Hume nicht gemein hat, iſt ſeine Myſtik. Wie Hume ſetzt auch Hamann an die Stelle des Wiſſens das Glauben. Wie Hume gründet auch Hamann dieſen Glauben auf Erfahrung und Gewohnheit**). Aber während bei Hume der Glaube nur in der ſinnlichen Wahrnehmung beſtand und ſich zu allem höhern

*) Vgl. Metakritik über den Purismum der Vernunft. Hamann's Werke. Bd. VII. S. 10 flgd.

**) Sokratiſche Denkwürdigkeiten. Hamann's Werke. Band II. S. 35. Vgl. Brief an Herder. Bd. VI. S. 187.

Wiſſen ſkeptiſch verhielt, ſo gewinnt er in Hamann eine religiöſe Bedeutung, welche er nicht vom Skeptiker, ſondern vom Myſtiker allein empfangen konnte. Hamann's Glaube iſt lebendige Erfahrung, und wir erfahren Nichts, als gegebene Thatſachen. Aber es werden uns nicht bloß natürliche Thatſachen durch das Zeugniß der Sinne, ſondern auch geſchichtliche durch das Zeugniß der Tradition und ewige, göttliche Thatſachen durch das Zeugniß der Offenbarung gegeben. So wird Hamann's Glaube in ſeinem letzten Grund Offenbarungsglaube: Glaube an die Offenbarungen der Natur und Gottes. Er konnte mit dem göthe'ſchen Fauſt, oder vielmehr der göthe'ſche Fauſt konnte mit ihm ſagen: „Geheimnißvoll am lichten Tag', läßt ſich Natur des Schleiers nicht berauben, und was ſie Deinem Geiſt nicht offenbaren mag, das zwingſt Du ihr nicht ab mit Hebeln und mit Schrauben!"

5. Offenbarungsglaube und Chriſtenthum.

So wenig Hamann die menſchlichen Gemüthskräfte trennen und vereinzeln wollte, ſo wenig trennt er ſeinen Glauben in zwei Hälften, deren eine der Natur und deren andere der Gottheit angehört; ſo wenig will er einen Gegenſatz machen zwiſchen Natur und Offenbarung. Sein ſinnlicher Glaube iſt auch ſein religiöſer, und ſein religiöſer Glaube iſt auch ſinnlich: er iſt oder will perſönliche Inſpiration ſein. Nicht die Trennung des Göttlichen und Menſchlichen, ſondern ihre lebendige Einheit bildet den Mittelpunkt dieſes Glaubens. Darum iſt die einzige Religion, die ſeiner Geiſtesart entſpricht, die chriſtliche. Und wie alles Leben im Widerſpruch beſteht, ſo ſind ihm gerade die lebendigſten Wahrheiten des Chriſtenthums diejenigen, welche die größten Widerſprüche offenbaren und dem Verſtande am meiſten zuwiderlaufen. Die Trinität, die Menſchwerdung, die Lehre von

der Erlösung und Versöhnung sind dem Geiste Hamann's ganz gemäß: er hätte sich ohne diese das Christenthum nicht denken, nicht aneignen, er hätte mit Tertullian sagen können: credo quia absurdum. Aber dabei war Hamann weit entfernt, ein orthodoxer Christ im gewöhnlichen Sinne zu sein. Seine Religion bestand in lebendiger Erfahrung, sein Glaube war so zu sagen Genie, ursprüngliche Gemüthsverfassung und darum von Natur jedem abgeleiteten Systeme fremd. In der gewöhnlichen Orthodoxie sah er nur todten, vom Buchstaben der Religion abhängigen Glauben: „ihm ist," sagt Jacobi von Hamann, „der wahre Glaube, wie dem Verfasser des Briefes an die Hebräer, auf den er sich beruft, Hypostasis. Alles Andere," spricht er verwegen, „ist heiliger Koth des großen Lama*)."

6. Der kindliche Glaube.

So suchte Hamann die Wissenschaft zum ursprünglichen, lebendigen Glauben, zur Glaubenspoesie zurückzuführen, und dieser Glaube mußte ihm um so lebendiger erscheinen, je weniger der Mensch seiner Ursprünglichkeit entfremdet, je weniger die Einheit der Gegensätze in der menschlichen Seele aufgelöst und gelockert, je näher der Mensch noch Gott und der Natur verwandt ist. Darum erschien ihm als der lebendigste Glaube der kindliche, und die Sehnsucht nach dem Glauben der Kindheit ergriff damals als ein charakteristischer Zug die bewegtesten Gemüther des Zeitalters. Von hier aus berührten Hamann's Einflüsse am mächtigsten den Geist Herder's, der in den ältesten Zeiten des menschlichen Geschlechts gleichsam die Kindheit der Religion aufsuchte. Man wird die Gewalt dieser Vorstellung lebhaft nach-

*) Brief an Joh. G. Jacobi vom Jahre 1787 (ein Jahr vor Hamann's Tode). Fr. Heinr. Jacobi's Werke. B. III. S. 505.

empfinden können, wenn man ſich jene wunderbare Stelle des göthe'ſchen Fauſt vergegenwärtigt, wo bei dem Klange der Oſterglocken in der Seele des lebensüberdrüſſigen Denkers die Erinnerung an die Kindheit, an den kindlichen Glauben und damit die Liebe zum Leben mit aller Macht der Einbildungskraft wiedererwacht: „dieß Lied verkündete der Jugend munt're Spiele, der Frühlingsfeier freies Glück; Erinnerung hält mich nun mit kindlichem Gefühle vom letzten, ernſten Schritt zurück. O tönet fort, ihr ſüßen Himmelslieder, die Thräne quillt, die Erde hat mich wieder!" Ueberhaupt iſt dieſes prometheiſche Gedicht in ſeinen Elementen das poetiſche Ebenbild jenes Zeitalters, das mit ſeinem titaniſchen Streben ſo gern kindlich fühlen und zur menſchlichen Urſprünglichkeit und Einfachheit zurückkehren wollte. Aus dieſer Gemüthsſtimmung des Zeitalters wollen die Impulſe abgeleitet ſein, welche den göthe'ſchen Fauſt hervorgetrieben haben. Unter den Einflüſſen, die von Hamann, dieſem „Magus des Nordens", wie man ihn nannte, ausgingen, konnte die Phantaſie des Dichters, welcher den Drang der Gemüther zu geſtalten ſuchte, unwillkürlich auf jenen ſagenhaften Zauberer hingeführt werden, welchen die Volksdichtung zum Typus der magiſchen Geiſteskraft gemacht hatte.

Wenn wir Hamann in Rückſicht ſeines Glaubensprincips mit Hume verglichen haben, ſo müſſen wir ihn darin mit Rouſſeau vergleichen, daß er, wie dieſer, die Uebereinſtimmung mit der Natur als die normale Verfaſſung und die Rückkehr zum elementaren, urſprünglichen Naturzuſtande, zur Sitteneinfalt und zum kindlichen Glauben für die einzige Wiederherſtellung des Menſchen anſah. Er vereinigt in ſich dieſe beiden entgegengeſetzten Pole der engliſch-franzöſiſchen Philoſophie: den Skepticismus eines Hume und den Dogmatismus eines Rouſſeau, welche

beide auf den Gründer der kritiſchen Philoſophie einen wichtigen Einfluß ausübten, der Eine durch ſeine Unterſuchung des menſchlichen Verſtandes, der Andere durch ſeine Grundſätze der menſchlichen Erziehung. Er verſchmilzt dieſe Gegenſätze in der ſeinem Genius eigenthümlichen Myſtik. Hamann macht das Princip der Glaubensphiloſophie in ſeiner vollen und charakteriſtiſchen Energie geltend, ohne philoſophiſche Formel, ohne künſtliche Unterſcheidungen; während Jacobi dieſe Einheit ſchon aufzulöſen begann, indem er den ſinnlichen und religiöſen Glauben von einander ſonderte.

II.

Die Erkenntniß der dunklen Individualität. Lavater.

1. Phyſiognomik.

Die Gefühls- oder Glaubensphiloſophie hört auf, eine Erkenntniß der Welt und der Dinge zu ſein, wie es bis zu dieſem Augenblicke die dogmatiſche Philoſophie geweſen war, ſie wird menſchliche Selbſterkenntniß, denn das menſchliche Individuum gilt ihr als Mikrokosmus. Aber ſie iſt nicht Selbſterkenntniß im allgemeinen und objectiven Verſtande, ſondern ſie will gerade das Gegentheil davon ſein, Erkenntniß des einzelnen individuellen Menſchen, der durch keinen Begriff ausgedrückt, durch kein Wort bezeichnet werden kann. Das allgemeine Selbſt iſt das Weſen, worin alle Menſchen übereinſtimmen; das einzelne iſt die Individualität, worin ſich jeder von allen Andern unterſcheidet, eine Gattung für ſich, eine Monade ausmacht. Wodurch ſich aber jedes Individuum von allen andern unterſcheidet, iſt ſein Körper. Der Körper, hatte Leibniz geſagt, iſt eine undeutliche Vorſtellung der Welt, aber unter allen Vorſtellungen

die deutlichste der ihm eigenthümlichen Seele. Jedes Ding offenbart seine Eigenthümlichkeit in seinem Körper: darum muß die Eigenthümlichkeit der Dinge in ihren Körpern, die Eigenthümlichkeit des Menschen aus seinem Körper erkannt werden, nicht etwa in den Gesetzen desselben, denn diese gehören allen Menschen an, sondern in seinem specifischen Ausdruck, in seiner individuellen Bildung, die sich bei Jedem verschieden gestaltet. Was der einzelne Mensch im Unterschiede von den übrigen für sich ist, sagt uns unmittelbar sein Körper in der Figuration, welche die Seele am nächsten und am deutlichsten ausdrückt: in dem Antlitz, in der Form der Gesichtszüge, worin die Seele sich abspiegelt. Die Geniephilosophie wollte in Johann Caspar Lavater, einem ihrer bewegtesten Anhänger, diese besondere Kunst entdeckt haben, die geistige Eigenthümlichkeit aus der physiognomischen zu erkennen. Lavater gründete seine Physiognomik ganz und gar auf die Ideen der Monadenlehre: daß der Mensch Mikrokosmus, daß kein menschliches Individuum dem andern ähnlich, daß der deutlichste Ausdruck eigenthümlicher Individualität der Körper sei. Nun ist vom Körper der deutlichste und seelenvollste Theil das Gesicht, in dessen beiden Brennpunkten, Auge und Mund, sich der Gesammtausdruck des individuellen Seelenlebens concentrirt. „Der Mensch," sagt Lavater, „ist von allen Producten der Erde das allervollkommenste, das allerlebendigste. Jedes Sandkorn ist eine Unermeßlichkeit, jedes Blatt eine Welt, jedes Insect ein Inbegriff von Unbegreiflichkeiten. Und wer will die Zwischenstufen zählen vom Insect bis zum Menschen? In ihm vereinigen sich alle Kräfte der Natur; er ist der Extract der Schöpfung. Aber nimmer wird er in seinem ganzen Umfange anders erkannt werden, als durch seinen Körper, seine Oberfläche. Die Physiognomie ist der redendste, lebendigste Aus-

druck ſeines innern Gefühls, alles deſſen, was das ſittliche Leben ſo ſehr über das thieriſche erhöht. Alle Geſichter der Menſchen, alle Geſtalten, alle Geſchöpfe ſind nicht nur nach ihren Claſſen, Geſchlechtern, Arten, ſondern auch nach ihrer Individualität verſchieden. Kein Menſch iſt einem andern Menſchen vollkommen ähnlich: es iſt dieß der erſte, tiefſte, ſicherſte, unzerſtörbarſte Grundſtein der Phyſiognomik, daß bei aller Analogie und Gleichförmigkeit der unzähligen menſchlichen Geſtalten nicht zwei gefunden werden können, die neben einander geſtellt und genau verglichen, nicht merkbar unterſchieden wären*)."

Die Phyſiognomik, in ihren Hauptſätzen ganz von der Monadenlehre abhängig, gab in der Art, wie ſie Lavater geltend machte, ein höchſt intereſſantes und ausdrucksvolles Zeugniß der Gefühlsphiloſophie, von der ſie angeregt und belebt war. Der poetiſche Begriff einer signatura rerum wurde hier in einer ganz neuen Weiſe auf die menſchliche Seele angewendet. Um dieſe Signatur der Seele zu erkennen, mußten ſich Phantaſie und Verſtand zu einer intellectuellen Anſchauung vereinigen, die der Betrachtungsweiſe dieſer Geniedenker vollkommen entſprach. Der Phyſiognomiker hatte ſo viel errathen und zu diviniren, er mußte durch Ahnung und Blick den Mangel einer feſten und wiſſenſchaftlichen Grundlage erſetzen. Der Geſichtsausdruck erſchien als das bündigſte Selbſtbekenntniß, welches die Seele ablegen konnte, weit untrüglicher und unfehlbarer, als Rede und Schrift, weil dieſer Ausdruck weit unwillkürlicher, inſtinctiver und darum naturgemäßer war. Man bedurfte nicht mehr der endloſen Autobiographien, womit ſich die Literatur des Jahrhunderts ermüdet

*) Lavater's Phyſiognomik. Neue Aufl. der phyſiogn. Fragm. Nr. II. IV. S. 2 und 4.

hatte: die Silhouette konnte eine Lebensbeſchreibung erſetzen, der Schattenriß der Geſichtszüge war der ſtumme, aber vielſagende Abdruck der Individualität, die deutlichſte Signatur der Seele. Was in der Seele dem eigenen Bewußtſein ſelbſt dunkel und verborgen blieb, hatte die Natur für den Schauenden mit unverkennbaren Zügen auf das Antlitz des Individuums geſchrieben: das war die deutlichſte Vorſtellung aller undeutlichen, dunkeln, kleinen Vorſtellungen der Seele, jener Begierden und Neigungen, die im Menſchen geheimnißvoll wirken und das dunkle Ich ausprägen. Die menſchliche Individualität hat einen doppelten Ausdruck; der eine iſt bedingt durch ihre urſprüngliche Natur, der andere durch ihre zufällige Stimmung; der erſte iſt conſtant, der zweite beweglich; jener offenbart den feſten Charakter, dieſer den veränderlichen. Was der Menſch aus ſich ſelbſt nicht machen kann, was ihm gegeben iſt, ſeine Kräfte und Anlagen, bilden den Inbegriff des feſten Charakters. Was er dagegen in gewiſſen Lagen des Lebens erſt durch ſeine Leidenſchaften wird, was er zu ſein ſich Mühe giebt, was er ſein oder zu ſein ſcheinen möchte, giebt den Ausdruck der veränderlichen Individualität. Man muß ſich hüten, dieſen Ausdruck für den wahren zu nehmen. Die phyſiognomiſche Erkenntniß darf ſich nicht täuſchen laſſen durch die Mimik. Die Erkenntniß des feſten Charakters iſt Phyſiognomik, die des veränderlichen Pathognomik. „Der ſtehende Charakter liegt in der Form der feſten und in der Ruhe der beweglichen Theile; der leidenſchaftliche in der Bewegung der beweglichen. Phyſiognomik zeigt die Summe der Capitalkraft, Pathognomik das Intereſſe, das jene abwirft. Jene, was der Menſch überhaupt iſt, dieſe, was er in dem gegenwärtigen Moment iſt. Jene, was er ſein kann, dieſe, was er ſein will. Alle Welt lieſt pathognomiſch, ſehr wenige leſen phyſio-

gnomiſch*)." Dieſe erkennen den Naturausdruck der Individualität, den ächten, unverfälſchten, der eins iſt mit dem Kraftausdruck.

2. Die geniale Individualität.

Darum mußte man hier die deutlichſte Offenbarung des Genies ſuchen, und Lavater war ganz geeignet, gerade dieſer Offenbarung, der Phyſiognomie des Genies, mit beſonderer Vorliebe nachzuſpüren. Er hat in ſeinen phyſiognomiſchen Fragmenten das Genie in einer ſo dithyrambiſchen Weiſe beſchrieben, daß wir kaum ein ſprechenderes Zeugniß dafür vorbringen können, wie die Geniedenker ſich das Genie vorſtellten. „Was iſt Genie? Was iſt es nicht? Iſt es bloß Gabe ausnehmender Deutlichkeit in ſeinen Begriffen, iſt es bloß ungewöhnliche Leichtigkeit, zu lernen, zu ſehen, zu vergleichen? Iſt es bloß Talent? Genie iſt Genius."

„Wer bemerkt, wahrnimmt, ſchaut, empfindet, denkt, ſpricht, handelt, bildet, dichtet, ſagt, ſchafft, vergleicht, ſondert, vereinigt, folgert, ahndet, giebt, meint, als wenn es ihm ein Genius, ein unſichtbares Weſen höherer Art dictirt oder angegeben hätte, der hat Genie; als wenn er ſelbſt ein Weſen höherer Art wäre, iſt Genie. Der Charakter des Genies und aller Werke des Genies iſt Apparition; wie Engelserſcheinung nicht kommt, ſondern daſteht, nicht weggeht, ſondern weg iſt, ſo Werk und Wirkung des Genies. Das Ungelernte, Unentlehnte, Unlernbare, Unentlehnbare, Innig-Eigenthümliche, Unnachahmliche, Göttliche iſt Genie; das Inſpirationsmäßige iſt Genie, heißt bei allen Nationen, zu allen Zeiten Genie, und wird es heißen, ſo lange

*) Lavater Phyſiognomik. Nr. III.

Menſchen denken, empfinden und reden. Genie blitzt, Genie ſchafft, veranſtaltet nicht, ſchafft, ſowie es ſelbſt nicht veranſtaltet werden kann, ſondern iſt. Unnachahmlichkeit iſt der Charakter des Genies, Momentanität, Offenbarung, Erſcheinung, Gegebenheit: was gegeben wird nicht von Menſchen, ſondern von Gott oder vom Satan." „Wenn es wahr iſt, was ich bis dahin immer wahr befunden habe, daß Genie das Genie ſieht, daß Blick Genie iſt, die Seele in den Blick concentrirt, ſo ließe ſich vielleicht ſchon a priori erwarten: hier zeigt ſich das Genie, wenn es ſich irgendwo zeigen muß*)."

Man ſieht deutlich, welche Beziehung zu Leibniz die Gefühlsphiloſophie einnimmt: das pſychologiſch-Irrationale, welches Leibniz entdeckt und ſo nachdrücklich geltend gemacht hatte, bildet den Mittelpunkt, um den ſich die Originalitätsphiloſophen bewegen und das ſie als Genie, Glaube, Religion zur Geltung bringen.

---

*) Lavater's Phyſiognomik. Fragmente. LXII. S. 156 flgd.

Achtes Capitel.

3. Gefühlsphiloſophie.

Friedrich Heinrich Jacobi.

I.

Aufgabe und Standpunkt.

1. Religion und Erkenntniß.

Wir haben bemerkt, welches wichtige Entwicklungsmotiv in dem Fortgange unſerer Aufklärung das Problem der Religion geweſen war; wie namentlich der Thatſache und geſchichtlichen Eigenthümlichkeit der Religion gegenüber die Verſtandesaufklärung ihr Unvermögen und ihre Schranke deutlich gezeigt und wie Leſſing auf der Höhe der Aufklärung dieſe Schranke durchbrochen und den großen Verſuch gemacht hatte, das aufklärende Denken mit dem Begriff der Entwicklung und Geſchichte in Einklang zu ſetzen. Iſt einmal die Frage nach dem Urſprung der Religion in den Vordergrund gerückt, ſo muß von hier aus die Aufmerkſamkeit der Philoſophie für die urſprünglichen und originellen Mächte der menſchlichen Natur überhaupt erweckt werden. In dieſer Richtung fanden wir die Originalitätsphiloſophen.

Iſt es nun klar, daß die natürliche Erkenntniß der Urſprung der Religion nicht ſein kann, weil dieſe tiefer liegt als jene; und

gilt, was Hamann so nachdrücklich geltend gemacht hatte, die Einheit der menschlichen Natur als ein untheilbares Ganzes: so stellt sich hier unwillkürlich die Aufgabe, die Erkenntniß selbst auf die Religion als auf die Urthatsache der menschlichen Natur zu gründen. Diese Aufgabe macht den Standpunkt Jacobi's.

Es ist für den Standpunkt und die Stellung Jacobi's bezeichnend, daß Lessing's Frage über den Ursprung der Religion, die im Antigoeze und in der Erziehung des Menschengeschlechts zur Sprache kam, ihn so mächtig anregte und ergriff, daß er seitdem Alles begierig aufsuchte und las, was Lessing über die religiösen Dinge geurtheilt hatte. Schon in dieser Anknüpfung an Lessing ist Jacobi der Aufklärung und Philosophie näher verwandt als Hamann, der gar nichts mit ihr gemein haben wollte. Indessen war er sich ebenso deutlich als Hamann des Gegensatzes bewußt, der ihn von der bisherigen Philosophie trennt; zugleich aber vermochte Jacobi, was einem Hamann bei seinem Standpunkt und seiner Geistesart nicht gegeben war: jenen Gegensatz bestimmt und klar zu formuliren. Eben darin liegt Jacobi's große Bedeutung für die Geschichte der Philosophie. Er fand den logischen Ausdruck gegen die dogmatische Verstandeserkenntniß, so wenig er auch sein eigenes Princip positiv ausbilden konnte. Daß er den letzteren Versuch, der fehlschlagen mußte, überhaupt unternahm; daß er nicht bloß die Grundlagen der bisherigen Philosophie auflösen, sondern selbst neue legen wollte: das ist der Nachtheil Jacobi's im Vergleiche mit Hamann, der sich so weit mit der Philosophie nicht einließ.

2. Kritik der Verstandeserkenntniß.

Einen Satz hat Jacobi einleuchtend bewiesen, daß die Verstandesphilosophie niemals im Stande sei, das Ursprüngliche zu

faſſen. Sie denkt nach dem Satze des Grundes; ſie begründet eine Erſcheinung durch eine andere, dieſe wieder durch eine andere, zuletzt jede einzelne durch das Ganze. Darum kann ſie im Menſchen niemals eine urſprüngliche, ſelbſtthätige Kraft, alſo nur einen graduellen, aber keinen weſentlichen Unterſchied von den übrigen Dingen entdecken: ſie iſt daher unfähig, Perſönlichkeit und Freiheit zu begreifen. Der Verſtand denkt, indem er bedingt; was er denkt, verwandelt er in ein Bedingtes, er urtheilt nach dem Grundſatze der Identität: daß das Bedingte bedingt ſei, d. h. er erklärt idem per idem. Wie er im Menſchen die Freiheit, ſo muß er in der Welt die Schöpfung, alſo mit einem Worte die ſchaffende Freiheit verneinen; das Syſtem, welches am klarſten und entſchiedenſten Freiheit und Schöpfung verneint hat, erſcheint daher Jacobi unter allen Syſtemen als das folgerichtigſte und rationalſte.

3. Alle Verſtandeserkenntniß gleich Spinozismus.

Dieſe Vollkommenheit findet er in der Lehre Spinoza's. Hier entdeckte Jacobi die auf bloßen Verſtand gegründete Wiſſenſchaft in ihrer reinſten Vollendung. Es iſt nicht unwichtig, den Gang zu verfolgen, der Jacobi zu dieſer Entdeckung geführt hat, die für das Verſtändniß Spinoza's folgenreich und für ihn ſelbſt entſcheidend wurde. Er gehörte zu den Geiſtern, die durch Anſchauung geweckt und aufgeklärt ſein wollen und denen Nichts einleuchtet, was nicht durch wirkliche Anſchauung offenbart werden kann. Seine ganze Natur widerſprach der dogmatiſchen Metaphyſik, und er begriff bald, warum dieſe Philoſophie, die ſeinem Zeitalter geläufig war, den lebendigen Wahrheitsſinn nicht befriedige. Sie kann das Daſein ſelbſt nicht beweiſen, weil ſie den Urſprung deſſelben, die Kraft, wodurch Daſein entſteht, zu

faſſen unvermögend iſt; weil Alles, was ſie beweiſt, ein Bewieſenes, Abgeleitetes, darum Nicht-Urſprüngliches iſt. Sie meint, aus einem Begriffe das Daſein Gottes beweiſen zu können, aber was ſie in der That bewieſen hat, iſt nicht die ſchaffende Gottheit, ſondern nur der Inbegriff aller Dinge, d. h. das Ganze, das im Zuſammenhange aller Theile, in der Naturnothwendigkeit oder im Mechanismus beſteht. Jacobi ſuchte einen Beweis des göttlichen Daſeins; er fand in Mendelsſohn's Abhandlung über die Evidenz der metaphyſiſchen Wiſſenſchaften die damals geläufigen Argumente, die im Grunde nichts anderes vorbrachten, als was dem Principe nach ſchon Descartes erklärt hatte. Nun war von Leibniz bemerkt worden, daß Spinoza den Carteſianismus auf die Spitze getrieben habe, und dieſe Bemerkung war es, welche Jacobi veranlaßte, die Ethik Spinoza's gründlich zu ſtudiren*). Hier fand Jacobi, was er ſuchte: das enthüllte Geheimniß des carteſianiſchen Gottes. Descartes wollte Gott als den Schöpfer der Welt beweiſen; in Wahrheit hatte er Gott als die Einheit aller Dinge, als das Weltganze bewieſen. Dies machte Spinoza klar. Er ſetzte für den Werth des Begriffs den richtigen Ausdruck, indem er „Deus sive natura“ ſagte. Dabei dachte der Spinozismus ſo klar, ſo folgerichtig, mit einer ſolchen mathematiſchen Genauigkeit, daß Jacobi keinen Fehler in dieſer Rechnung der Begriffe zu entdecken wußte. Kein Verſtand, wenn anders er ſich ſelbſt treu bleibt, wenn anders er nichts als Verſtand ſein will, kann anders denken, als Spinoza gedacht hat. Aber nur er allein unter allen Philoſophen ſeit Plato hat in

*) Ueber Jacobi's Bildungsgang vgl. David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus, ein Geſpräch. Jacobi's Werke. Bd. II. S. 178 flgd. Ueber die Veranlaſſung, den Spinoza zu leſen, ebendaſelbſt, S. 187 flgd.

ſeiner Ethik die Klarheit und den Muth gehabt, die Verſtandesbegriffe ſo zu denken, wie ſie in Wahrheit ſind, und ihnen keine andern Werthe unterzuſchieben, als ſie in Wirklichkeit haben. Nur er allein, und auch nur in ſeiner Ethik, hat gedacht und nicht gewähnt.

Jetzt mußte Jacobi ſeine Behauptung ſteigern: die bisherige Philoſophie *hat* das Daſein Gottes nicht bewieſen, ſie *kann* es auch nicht beweiſen, und *keine* Philoſophie kann es, die nichts als demonſtrative Wiſſenſchaft ſein will. Was von Spinoza gilt, ebendaſſelbe gilt von jedem andern Syſtem, welches die Wahrheit verſtandesmäßig zu beweiſen ſucht. „Auch die leibniz-wolfiſche Philoſophie führt den unabläſſigen Forſcher zu den Grundſätzen des Spinozismus zurück.“ Auch die Aufklärung, die ſich auf die leibniz-wolfiſche Philoſophie gründet, gehört folgerichtiger Weiſe dem Spinozismus. Was konnte Jacobi wichtiger ſein, als daß der größte Denker dieſer Aufklärung, daß *Leſſing* wirklich Spinoziſt geweſen ſei, daß er dieſe Lehre nicht bloß im Herzen, ſondern offen bekannt habe? So entſtand jener berühmte Streit zwiſchen Jacobi und Mendelsſohn über Leſſing's Spinozismus, woran ſich auch Herder in ſeiner Schrift: „Gott“ betheiligte.

Man ſieht, daß die Hauptfrage darin beſtand, welches Verhältniß zu Spinoza Leibniz einnimmt, der den Rationalismus der deutſchen Aufklärung zu verantworten hat, und hier müſſen wir genau unterſcheiden, wie ſich zu Spinoza und Leibniz, dieſen beiden Brennpunkten der dogmatiſchen Philoſophie, die verſchiedenen Parteien verhalten, die ſich in jenem Streite berühren. Jacobi verhielt ſich zu Spinoza und Leibniz entgegengeſetzt, als Mendelsſohn, Leſſing und Herder. Entgegengeſetzt als Mendelsſohn: denn dieſer identificirte und vermiſchte Beide in den

Punkten, wo sie Gegner sind, wie in den Begriffen von Gott, Welt, Seele; während sie Jacobi da zusammenfaßte, wo sie wirklich eine gemeinsame Grundlage haben, nämlich in der Annahme einer rationellen Gotteserkenntniß und in der deterministischen Auffassung der menschlichen Freiheit. Entgegengesetzt als Lessing: denn dieser unterschied Leibniz genau von Spinoza, während Jacobi Beide identificirte. Entgegengesetzt endlich als Herder: denn dieser identificirte Beide so, daß er den Spinoza dem Leibniz ähnlich machte; während Jacobi sie so identificirte, daß er den Leibniz in den Spinoza zurückübersetzte. Diese Gesichtspunkte muß man sich klar machen, um zwischen den streitenden Parteien ein richtiges Urtheil zu fällen. Jacobi, der die leibniz-wolfische Philosophie auf den Spinozismus zurückführte, konnte leicht Lessing, diesen ächt leibnizischen Denker, für einen Spinozisten ausgeben; ja er durfte sich, nachdem er einmal den Unterschied zwischen Leibniz und Spinoza im Principe ausgelöscht hatte, über Lessing's Spinozismus täuschen. Lessing allein hätte ihn widerlegen können. Seine wirklichen Gegner vermochten es nicht, weil sie den Spinoza nicht kannten, weil sie auf derselben falschen Fährte bemüht waren, den Spinoza mit Leibniz auszugleichen. Mendelssohn hatte niemals den Text der Ethik gesehen, geschweige gelesen, er wußte nicht einmal, daß es die Ethik war, welche Ludwig Meyer nach dem Tode Spinoza's herausgegeben; und man darf dreist behaupten, daß Herder bei seiner phantasirenden Denkweise nicht vermochte, die Ethik wirklich zu studiren. In seinem „Gott" dichtete sich Herder einen Spinozismus, der eben so falsch war, als welchen Mendelssohn in seinen „Morgenstunden" unter dem Namen eines geläuterten Pantheismus zu Tage gefördert hatte. Herder's poetischer und Mendelssohn's logischer Verstand begegneten sich darin, daß sie beide den Spi-

nozismus auf dieſelbe Weiſe verfehlten. Ich ſage, Jacobi konnte ſich über Leſſing's Spinozismus täuſchen, weil er ſich über den Unterſchied zwiſchen Spinoza und Leibniz wirklich getäuſcht hat. Wenn auch ſeine Kenntniß Spinoza's genauer war, als die der Andern, ſo war ſie doch lange noch nicht die ſicherſte. So hat Jacobi z. B. entſchieden Unrecht, wenn er meint, Spinoza hätte die Endurſachen in dem Sinne auch annehmen können, in welchem ſie Leibniz behauptet habe*). Dies würde Spinoza niemals vermocht haben.

4. Geſpräch mit Leſſing.

Was aber Leſſing betrifft, ſo war ſein Geſpräch mit Jacobi, welches dieſer als Zeugniß des leſſing'ſchen Spinozismus berichtet, zwar ohne allen Zweifel ächt, aber es hat gewiß nicht eine ſolche beweiſende Geltung, wie ihm Jacobi geben wollte, denn Leſſing hat das ganze Geſpräch mehr im Charakter der Laune, als des wirklichen Ernſtes behandelt. Er hat Jacobi reden und ihm Behauptungen hingehen laſſen, von deren Gegentheil er überzeugt war und überzeugt ſein mußte, weil er dieſes Gegentheil ſelbſt bewieſen hatte. Davon aber ſagt er dem Andern nichts. So hatte Leſſing es Mendelsſohn brieflich bewieſen, daß Spinoza und Leibniz wohl in dem Worte Harmonie übereinſtimmen können, daß aber der Sinn dieſes Wortes bei Leibniz ein ganz anderer ſei, als bei Spinoza. Nun beruft ſich Jacobi auf dieſen von Mendelsſohn öffentlich geführten Beweis, daß die harmonia praestabilita ſchon im Spinoza ſtehe, und Leſſing ſagt ihm nichts davon, daß er eben dieſen öffentlichen Beweis privatim widerlegt habe**). Dieß iſt doch der ſicherſte

*) Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an M. Mendelsſohn. S. 24—26. Jacobi's Geſ. Werke. Bd. IV. S. 67.

**) Leſſing's ſämmtl. Werke. Lit. Nachlaß. Bd. XI. S. 112.

Beweis, daß es mit jenem Leibniz = Spinoza wohl Jacobi, aber gewiß nicht Leſſing Ernſt war. Und dieſe Gleichung bildet den Hauptpunkt des Geſprächs, den Mendelsſohn ſehr leicht hätte zerſtören können, wenn er an dieſem Punkte nicht ſelbſt feſtgehalten hätte. Er hätte Jacobi ſchriftlich beweiſen können, daß Leſſing über das Verhältniß von Spinoza und Leibniz anders dachte, als er in jenem Geſpräch die Miene annimmt, aber er hätte freilich mit dieſem Zeugniß ſich ſelbſt widerlegt. Was ſonſt Leſſing gegen die Willensfreiheit einwendet, das ſagt er faſt mit Leibniz' eigenen Worten. Auch das Ἓν καὶ πᾶν, zu dem er ſich bekennt, durfte in einem gewiſſen Verſtande auch Leibniz annehmen, der ja in allen Weſen das Stufenreich gleichartiger, formgebender und vorſtellender Kräfte ſah. Das Geſetz der Analogie aller Weſen, welches Leibniz mit ſo vielem Nachdruck behauptet, iſt zugleich das Geſetz ihrer Einmüthigkeit, und warum ſollte dieſer Alles in ſich faſſende Begriff nicht auch Ἓν καὶ πᾶν heißen? Dazu kommt, was wir ſchon früher gezeigt haben: daß Leſſing wirklich in Rückſicht des Pantheismus von Leibniz abwich, indem er das Weſen Gottes zwar nicht weniger perſönlich, als Leibniz, aber concreter als dieſer begreifen wollte. Die Vorſtellung der göttlichen Weisheit und Vorſehung, die er mit Leibniz bejahte, hinderte Leſſing nicht, die Welt oder die Wirklichkeit der Dinge in Gott zu denken. Seine Gedanken über die Gottmenſchheit und Trinität machten Leſſing zu einem leibniziſchen Pantheiſten. Daß Leibniz, der die Gottmenſchheit und Trinität über die Vernunft ſetzte, dem Pantheismus abgeneigt blieb, war eben ſo natürlich und folgerichtig, als daß Leſſing, der ſie der Vernunft gleich ſetzen wollte, dem Pantheismus zuſtrebte*). Denn noch hat Niemand über dieſe Myſterien philoſophirt und verſucht, ſie in

*) Vgl. oben Cap. V. dieſes Buchs. S. 807. 816.

Vernunftwahrheiten zu verwandeln, ohne den Pantheismus zu berühren, ohne den Vorwurf dieſer Ketzerei von der rechtgläubigen Seite zu erfahren. Aber dieſer Pantheismus machte Leſſing nicht ohne Weiteres zum Anhänger Spinoza's, der nach ſeinen Begriffen die Gottmenſchheit für abſolut vernunftwidrig erklärte. Ein anderer Pantheismus iſt derjenige, welcher die Gottmenſchheit begreift; ein anderer, welcher ſie leugnet. Jenen ſuchte Leſſing, dieſen hatte Spinoza. Jacobi's Scharfblick entdeckte mit Recht Leſſing's Pantheismus gerade in den Sätzen der Erziehung des Menſchengeſchlechts, welche die göttliche Dreieinigkeit beweiſen und als vernunftgemäß darſtellen wollten. Daß aber Jacobi in dieſe Sätze den Spinozismus hineinlas, dem Gott-Vater die natura naturans, dem Gott-Sohn die natura naturata als Realwerth unterſchob und erſt damit die leſſing'ſchen Begriffe vollkommen aufgeklärt haben wollte: dieß war eben Jacobi's fixe Idee, der ſich keinen andern Pantheismus vorſtellen konnte, als die Lehre Spinoza's*).

II.

Glaube und Wiſſen.

1. Idealismus und Nihilismus.

Es iſt für Jacobi ausgemacht, daß der Verſtand, weil er nur vom Bedingten zum Bedingten fortſchreitet, das Daſein Gottes nicht zu beweiſen vermag. Entweder giebt er einen falſchen Beweis, oder er verneint das Daſein Gottes, wie Spinoza, indem er an deſſen Stelle das Ganze, die Welt, ſetzt. Eben ſo wenig kann der Verſtand, weil er nur von Begriff zu Begriff, von Vorſtellung zu Vorſtellung fortſchreitet, das Daſein der Dinge beweiſen. Er muß an die Stelle der Dinge unſere Empfin-

*) Briefe über die Lehre des Spinoza. Breslau 1785. S. 41 flgd. Geſ. Werke. Bd. IV. S. 87 flgd.

dungen und Vorſtellungen, an die Stelle des objectiven Daſeins die Beſtimmungen unſeres ſubjectiven ſetzen. Der folgerichtige Verſtand verwandelt die Dinge in Vorſtellungen und das Daſein Gottes in ein Chaos, welches ſo gut als Nichts iſt: er führt in der erſten Richtung zum „Idealismus", in der andern zum „Nihilismus".

Alſo kann der Verſtand oder, was daſſelbe heißt, die Philoſophie, die ſich auf ihn gründet, weder das überſinnliche noch das ſinnliche Daſein, alſo überhaupt nicht das Daſein beweiſen; und da die Kraft zu beweiſen dem Verſtande ausſchließlich angehört, ſo folgt, daß ſich das Daſein als ſolches überhaupt nicht beweiſen läßt. Beweiſen können wir nur das Bedingte, alſo Nichts, das unbedingt und urſprünglich iſt, wie Gott, die Perſönlichkeit, die Freiheit; und von dem Bedingten können wir nur die Vorſtellung, aber nicht das Daſein beweiſen. Und dennoch leugnen wir das Daſein nicht, ſo wenig wir im Stande ſind, es zu demonſtriren.

2. Die Gewißheit als Glaube. Hume.

Wir ſind im Grunde der Seele von unſerm Daſein, wie von dem Daſein außer uns überzeugt, ſo wenig wir dieſe Ueberzeugung auf Beweiſe gründen oder durch Beweiſe bekräftigen können. Alſo es giebt in uns eine Gewißheit der Exiſtenz. Wie iſt ſie möglich? frägt Jacobi und antwortet: durch den Glauben allein, da ſie durch Wiſſen nicht möglich iſt. Dieſer Glaube muß allem Wiſſen in uns vorangehen, da er niemals daraus hervorgehen kann. „Wir werden alle im Glauben geboren," ſchrieb Jacobi an Mendelsſohn, „und müſſen im Glauben bleiben, wie wir alle in Geſellſchaft geboren werden und in Geſellſchaft bleiben müſſen. Durch den Glauben wiſſen wir,

daß wir einen Körper haben, und daß außer uns andere Körper und andere denkende Weſen vorhanden ſind. Eine wahrhafte, wunderbare Offenbarung! Denn wir empfinden doch nur unſern Körper, ſo oder anders beſchaffen; und indem wir ihn ſo oder anders beſchaffen fühlen, werden wir nicht allein ſeine Veränderungen, ſondern noch etwas ganz Verſchiedenes, das weder bloß Empfindung noch Gedanke iſt, andere wirkliche Dinge gewahr, und zwar mit eben der Gewißheit, mit der wir uns ſelbſt gewahr werden, denn ohne Du iſt das Ich unmöglich*)."

Das jacobi'ſche Glaubensprincip iſt zunächſt kein religiöſes, ſondern ein realiſtiſches: es iſt das natürliche Gegengewicht gegen den Idealismus des Verſtandes. So macht es Jacobi in ſeinen Briefen an Mendelsſohn über die Lehre Spinoza's geltend. Dieſer Glaube ſichert unſern Vorſtellungen die Objectivität, er bewirkt, daß ſie uns für Beſtimmungen der Dinge gelten, während ſie ſonſt nur unſere eigenen Beſtimmungen ſein könnten. Darin iſt Jacobi, wie Hamann, ganz mit Hume einverſtanden, daß er den ſinnlichen Glauben aller menſchlichen Erkenntniß zu Grunde legt. Und der Grund dieſes Glaubens? Was iſt der Grund davon, daß mir die Thatſache eines fremden Daſeins ſo klar einleuchtet, daß ich derſelben vollkommen gewiß bin und kein Skepticismus der Welt im Stande iſt, mir dieſe Gewißheit zu rauben? Was macht meine ſinnliche Empfindung zur Wahrnehmung im buchſtäblichen Sinne des Worts? Zur Wahrnehmung, d. h. daß ich meine Empfindung und Vorſtellung nicht bloß für Schein oder Modification meiner ſelbſt, ſondern für wahr nehme: für die wirkliche Erſcheinung eines Gegenſtandes.

*) Briefe über die Lehre des Spinoza. S. 162 flgd. Bd. IV. S. 210. Vgl. David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus. Jacobi's Geſ. Werke. Bd. II. S. 155 flgd.

„Wir haben Nichts," ſagt Jacobi, „worauf unſer Urtheil ſich ſtützen kann, als die Sache ſelbſt, Nichts als das Factum, daß die Dinge wirklich vor uns ſtehen. Können wir uns mit einem ſchicklichern Worte, als dem Worte Offenbarung, hierüber ausdrücken? Daß dieſe Offenbarung eine wahrhaft wunderbare genannt zu werden verdiene, folgt von ſelbſt. Wir haben ja für das Daſein an ſich eines Dinges außer uns gar keinen Beweis, als das Daſein dieſes Dinges ſelbſt, und müſſen es ſchlechterdings unbegreiflich finden, daß wir ein ſolches Daſein gewahr werden können. Nun behaupten wir aber demohnerachtet, daß wir es gewahr werden; behaupten mit der vollkommenſten Ueberzeugung, daß Dinge wirklich außer uns vorhanden ſind. Ich frage: worauf ſtützt ſich dieſe Ueberzeugung? In der That auf Nichts, als geradezu auf eine Offenbarung, die wir nicht anders als eine wahrhaft wunderbare nennen können*)."

3. Die Offenbarung als Grund des Glaubens.

So führt der ſinnliche Glaube nothwendig zum Offenbarungsglauben, ja er kann nur kraft des letztern beſtehen. Aber ein Daſein, welches offenbar iſt, ſetzt ein Daſein voraus, welches offenbar macht, eine Kraft, wodurch Daſein entſteht, eine ſchöpferiſche Kraft, die nur Geiſt, eine Urſache alles Daſeins, die nur Gott ſein kann. „Das All der Weſen," ſagt Jacobi, „muß durch Etwas geeinigt ſein, und Nichts iſt wahrhaft Etwas, als der Geiſt." „Von daher weht Freiheit die Seele an, und die Gefilde der Unſterblichkeit thun ſich auf**)!" Unſer ſinnlicher Glaube iſt nothwendig Offenbarungsglaube und dieſer nothwendig

*) David Hume über den Glauben, ein Geſpräch. Band II. S. 165 flgd.

**) Ebendaſelbſt. S. 274, 284 flgd.

Gottesglaube oder Religion. Wie der ſinnliche Glaube das natürliche Gegengewicht gegen den Idealismus, ſo bildet der Gottesglaube das natürliche Gegengewicht gegen den Nihilismus der Verſtandesphiloſophie. Dieſer Glaube iſt Natur, nicht willkürliches Zeichen und Buchſtabe: er iſt das ungeſchriebene Geſetz des menſchlichen Herzens, das wir befolgen, ſelbſt wenn wir es leugnen. Kein Idealiſt kann ſich wirklich überreden, es gebe außer ihm keine Dinge; kein Atheiſt ſich wirklich überreden, es gebe außer den Dingen keinen Gott. Sein Herz glaubt, was ſein Verſtand leugnet.

4. Der Glaube als Gefühl (Vernunft).

Dieſen Glauben nannte Jacobi in ſeinem Geſpräch über Hume „das offenbarende Vermögen in uns, den Sinn, das Vermögen der Wahrnehmung überhaupt". Dieſen Sinn nannte er ſpäter in der Einleitung zu ſeinen ſämmtlichen philoſophiſchen Schriften Gefühl oder Vernunft*). Abgeſondert von dieſem Gefühl, welches die Wurzel unſerer Erkenntniß bildet, kann der menſchliche Verſtand nicht Dinge, ſondern nur Gedankendinge, nicht Gott als den lebendigen Urſprung alles Daſeins, ſondern nur Natur als den mechaniſchen Zuſammenhang des Ganzen begreifen. Idealismus und Nihilismus ſind daher die weſenloſen Syſteme, welche der Verſtand für ſich findet, wenn er nur für ſich denkt. Sein höchſter Begriff iſt der Satz des Grundes, das „principium compositionis", welches nur Me-

*) Einleitung in ſämmtliche philoſophiſche Schriften. Bd. II. S. 60 flgd. Es iſt zu bemerken, daß Jacobi erſt hier ſeinen Standpunkt als „Gefühlsphiloſophie" bezeichnet, daß er hier die Vernunft in das urſprüngliche Gefühl ſetzt, während er früher, wie in dem Geſpräch über Hume, die Vernunft nicht weſentlich vom Verſtande unterſchieden hatte.

chanismus anerkennt, also Freiheit, Persönlichkeit, Gottheit nothwendig von sich ausschließt und folgerichtiger Weise verneint. Den Begriff der Ursache, des Ursprünglichen, der freien Wirksamkeit kann der Verstand nicht fassen, weil Ursprüngliches innerhalb seiner bedingten Vorstellungen nirgends getroffen wird. Aber in dem Gefühle seiner eigenen Ursprünglichkeit, in seiner selbstthätigen Erfahrung wird dem Menschen die Gewißheit, daß es ein Ursächliches in der Welt giebt, also auch eine Ursache der Welt geben müsse. Von diesem Gefühle beseelt, denkt der menschliche Geist nach einem höhern Princip, als dem Verstandessatze der Identität und des Grundes, er findet in seiner eigenen Selbstthätigkeit das „principium generationis", das nicht vom Theil zum Ganzen, sondern von dem lebendigen Dasein zum Ursprunge alles Lebens, zu Gott als dem absolut Lebendigen, von der menschlichen Freiheit zur göttlichen Vorsehung leitet*). Giebt es keine Freiheit, so giebt es nur Mechanismus und Fatum, so ist die „fatalistische" Weltanschauung Spinoza's die einzig mögliche. Giebt es Freiheit im Menschen, so giebt es Vorsehung in der Welt, denn Freiheit und Vorsehung sind unzertrennlich mit dem Vernunftgefühle verbunden**).

Wenn man gewöhnlich sagt, Jacobi habe der Philosophie den Glauben, dem Verstande das Gefühl entgegengesetzt, so erklärt diese vieldeutige Formel nichts von der Eigenthümlichkeit des jacobi'schen Standpunktes; es wird damit namentlich die Entdeckung nicht bezeichnet, welche in Jacobi die Gefühlsphilosophie gemacht und gegen den Dogmatismus siegreich behauptet

*) David Hume über den Glauben. Gesammelte Werke. Bd. II. S. 313 flgd.

**) Ueber die Unzertrennlichkeit der Freiheit und Vorsehung von dem Begriffe der Vernunft. Bd. II. S. 313 flgd.

hat. Giebt es im Menſchen ein urſprüngliches Vermögen, worin ſich der Menſch nicht dem Grade, ſondern dem Weſen nach von allen übrigen Geſchöpfen unterſcheidet: ſo hatte vor Jacobi die Philoſophie dieſe Thatſache nicht zu entdecken, nicht zu erklären vermocht, wenn wir nicht etwa mit Jacobi die platoniſche Ideenlehre mit ihren tiefſinnigen Mythen vom Urſprunge der menſchlichen Seele ausnehmen wollen. Entweder ſah die Philoſophie im Menſchen nur ein Glied im mechaniſchen Naturzuſammenhange, nur einen Theil des natürlichen Weltalls und mußte ihm unter dieſem Geſichtspunkte alle Urſprünglichkeit und Freiheit abſprechen; oder ſie dachte den Menſchen als ein Glied in der Stufenordnung der Natur und konnte unter dieſem Geſichtspunkte zwar die menſchliche Urſprünglichkeit, aber nicht im abſoluten, ſondern nur im relativen und graduellen Unterſchiede von den übrigen Weſen behaupten. Entweder galt der Menſch für einen Modus, wie bei Spinoza, oder für eine Monade von höherer Potenz, wie bei Leibniz: in beiden Fällen iſt der Menſch nur dem Grade nach von den Naturweſen unterſchieden und, mit den Thieren verglichen, nur eine höhere Thiergattung; in beiden Fällen iſt der Menſch ein Ding unter Dingen. Und weil hierin beide Syſteme übereinſtimmen, darum beurtheilt ſie Jacobi unter demſelben Geſichtspunkt und erklärt Leibniz ſo gut als Spinoza für einen bloßen Naturaliſten. Wenn es nun im Menſchen Etwas giebt, das in der ganzen Natur, in allen andern Weſen nichts Analoges findet; ſo iſt damit die menſchliche Urſprünglichkeit in ihrem abſoluten, unvergleichlichen Unterſchied von allen andern Weſen bewieſen, ſo iſt damit Leibniz ſo gut als Spinoza und die Verſtandesphiloſophie überhaupt widerlegt. Dieſes Etwas kann nicht der Verſtand ſein, denn ein Analogon des Verſtandes haben auch die Thiere,

auch nicht die Vernunft im Sinne der dogmatiſchen Philoſophie, denn dieſe ſogenannte Vernunft iſt vom Verſtande nicht weſentlich unterſchieden; der Verſtand macht aus den ſinnlichen Vorſtellungen Begriffe, die Vernunft bildet aus dieſen Begriffen Urtheile und Schlüſſe: ſie entſpringt mithin aus der Sinnlichkeit, als aus ihrer Wurzel, und was ſie entwickelt, kann daher nur ſinnlicher Natur ſein. Aus Sinnlichem kann nur Sinnliches hervorgehen. Und wie ſich die menſchlichen Sinne nur dem Grade nach von den thieriſchen unterſcheiden, ſo beſteht auch zwiſchen dem menſchlichen Verſtande, der ſich auf Sinnlichkeit gründet, und dem thieriſchen keine abſolute Differenz. Aber dieſe Differenz beſteht, wenn es im Menſchen ein Vermögen des Ueberſinnlichen giebt, welches die demonſtrative Vernunft niemals ſein oder werden kann, welches lediglich in der fühlenden Vernunft beſteht*). Daß in der That ein ſolches Vermögen des Ueberſinnlichen in der menſchlichen Seele exiſtirt, beweiſt die Thatſache der Religion, wodurch ſich der Menſch ahnend, fühlend, erkennend zu dem Ewigen erhebt, die Thatſache der Freiheit, kraft deren der Menſch ſchlechthinniger Anfangspunkt ſeiner Handlungen ſein kann. Wäre er nur ein höheres Thier, ſo wäre die Religion wie die Freiheit, der Gottesglaube wie das Selbſtgefühl ſchlechterdings unmöglich. Wären ſie unmöglich, wie könnten ſie ſein, wie könnten ſie ſelbſt in verkümmerter Geſtalt exiſtiren?

Die Verſtandesphiloſophie vermochte nicht, dieſe Thatſachen zu erklären; deßhalb war ſie gezwungen, wenn ſie folgerichtig ſein wollte, dieſelben zu verneinen. An die Stelle Gottes ſetzte ſie die Natur d. h. den Mechanismus der Kräfte, an die Stelle der Freiheit die Naturbeſtimmung d. h. den Mechanismus der

*) Einleitung in ſämmtl. philoſ. Schriften. Werke. Bd. II. S. 7, 8.

Triebe. Ihre Gotteslehre war naturaliſtiſch; ihre Moral determiniſtiſch. Natürliche Gotteslehre iſt für Jacobi gleich „Atheismus"; determiniſtiſche Moral iſt ihm gleich „Fatalismus". Dahin führt offen genug die Lehre Spinoza's; eben dahin führt zwar weniger offen, aber nicht weniger nothwendig die leibniz-wolfiſche Philoſophie und überhaupt jeder folgerichtige Rationalismus*). Die Reflexion kann den Glauben nicht machen; der Verſtand, ſei er auch noch ſo klar und deutlich, kann die Thatſache der Religion nicht erzeugen und hat ſie niemals erzeugt; wenn dieſe Thatſache möglich iſt, ſo muß ſie vor dem Verſtande beſtehen, da ſie durch ihn nicht entſtehen kann. Es muß daher im Menſchen eine urſprüngliche Wahrnehmung des Ueberſinnlichen geben, wodurch wir uns dem Weſen nach vom Thier unterſcheiden, wodurch wir im eigentlichen Sinne erſt menſchlich ſind. Hier oder nirgends muß das Weſen des Menſchen entdeckt werden. Dieſe Entdeckung, welche den Geſichtskreis der dogmatiſchen Philoſophie überſteigt, hat Jacobi gemacht oder zu machen geſucht, und in dieſer Richtung erſcheint er als der unmittelbare Vorgänger Kant's, der den Punkt traf, welchen Jacobi nur ſuchte.

III.

Jacobi's Stellung in der Geſchichte der Philoſophie.

1. Jacobi und Kant.

Kant entdeckte, um die Erkenntniß zu erklären, alſo im Intereſſe der neu zu begründenden Philoſophie, ſolche Kräfte in der menſchlichen Seele, die urſprünglich ſein müſſen und den

*) Briefe über die Lehre des Spinoza. Werke. Bd. IV. 1. Abth. S. 216 flgd. Nr. I, III, IV.

Menſchen nicht dem Grade, ſondern dem Weſen nach von der Natur unterſcheiden. Hierin ſtimmen Jacobi und Kant überein, allein Jacobi behauptet mit unmittelbarer Gewißheit als einen Glaubensſatz, was Kant durch eine tiefſinnige und genaue Unterſuchung analyſirt und durch eine höhere Logik, als die bisherige geweſen war, feſtſtellt. Der dogmatiſchen Philoſophie ſetzt Kant einen höhern philoſophiſchen Geſichtspunkt, Jacobi ein höheres menſchliches Selbſtgefühl entgegen; beide zeigen den dogmatiſchen Denkern die Thatſache, welche noch unerklärt iſt, obwohl ſie in lebendiger Wirklichkeit exiſtirt, aber Kant verhält ſich zu dieſer dem dogmatiſchen Verſtande überlegenen Thatſache beweiſend, Jacobi dagegen, um ſeinen eigenen Ausdruck zu brauchen, nur „weiſend". Er weiſt darauf hin: ſein Gefühl iſt ein Fingerzeig, gerichtet auf das thatſächlich-Ueberſinnliche im Menſchen, auf jene Gegend der Seele, welche im Schatten der Philoſophie liegt, die nicht auf den Höhen des Verſtandes, ſondern in der Tiefe des Gemüthes, im Grunde des Lebens allein entdeckt werden kann. Ohne eine urſprüngliche Wahrnehmung des Ueberſinnlichen in unſerer Seele, ohne unmittelbare Offenbarung und Offenbarungsglauben giebt es keine Religion und kein poſitives, lebendiges Wiſſen. Entweder alſo muß die Religion an der Quelle des menſchlichen Lebens, an der Wurzel des Geiſtes entdeckt oder ſie kann überhaupt nicht entdeckt, überhaupt nicht erklärt werden. Von dieſem Punkte aus hat Jacobi unaufhörlich die Philoſophie und den Rationalismus als ſolchen bekämpft. Er iſt in dieſer Stellung, wie in ſeinem negativen Verhalten gegen Philoſophie und Vernunftreligion, ſtets derſelbe geblieben und konnte deßhalb mit Recht die Einleitung in ſeine philoſophiſchen Schriften mit den Worten ſchließen: „ich ende, wie ich begann*)!"

*) Einleitung in ſämmtl. philoſ. Schriften. Bd. II. S. 123.

Gegen die Möglichkeit der Vernunftreligion zeugt in den Augen Jacobi's die Geſchichte und die Natur. Die Geſchichte: denn niemals iſt in der Welt eine Religion durch Vernunftſchlüſſe gemacht oder auf Vernunftgründe hin geglaubt worden. Die Natur: denn die Vernunft iſt verwandt mit dem Verſtande, der menſchliche Verſtand iſt verwandt mit dem thieriſchen; gäbe es nun eine Vernunftreligion, ſo müßte ſich auch in den Thieren ein Analogon der Religion finden, weil ſie ein Analogon der Vernunft haben. Aber es giebt in der Thierſeele auch nicht ein leiſes Gefühl, auch nicht einen dumpfen Inſtinct des Ueberſinnlichen, alſo nichts, das der Religion vergleichbar wäre. Dieſe Thatſache beweiſt, daß die Religion niemals auf Vernunft gegründet werden kann, daß alſo die Religion, wenn ſie iſt, der Vernunft vorausgehn, daß Wiſſenſchaft und Erkenntniß vielmehr auf die Religion gegründet werden müſſe. Religion und Philoſophie, ſo habe ich mich an einem andern Orte ausgedrückt, verhalten ſich im Verſtande Jacobi's ähnlich, wie Natur und Phyſik. So wenig die Phyſik Natur machen kann, ſo wenig iſt jemals die Philoſophie im Stande, Religion zu machen. So wenig jemals die Phyſik, und wäre ſie bis auf den letzten Punkt vollendet, die Natur überflüſſig machen oder erſetzen kann, ſo wenig kann jemals die Philoſophie, und wäre ſie auf dem höchſten Gipfel der Aufklärung, die Religion überflüſſig machen oder erſetzen. Jacobi dachte ſo: der wahre Theismus iſt nur durch Glauben und nie durch Begriffe gegeben; der wahre Theismus iſt keine logiſche, ſondern eine fromme Vorſtellung, er iſt das lebendige Verhältniß kindlicher Liebe, herzlicher Ergebung, innigen Vertrauens: der unbedingte, urſprüngliche Glaube an eine väterliche, liebevolle, erlöſende Weltregierung: ein Glaube, der durch kein Verſtandesſyſtem begründet noch weniger erzeugt noch weniger

erſetzt werden kann. Dieſer Theismus *lebt*, er läßt ſich nicht in ein bündiges Raiſonnement, in eine ſchulgerechte Schlußfolgerung bringen, denn Liebe, Hingebung, Erlöſung laſſen ſich nicht logiſch beweiſen. Darum fehlt in jedem philoſophirenden Theismus das wahrhaft Religiöſe, und man muß unklar denken oder empfinden, um dieſen Mangel, dem religiöſen Gemüthe ſo fühlbar, nicht zu merken, um ſich durch ein gleichlautendes Wort über dieſen Mangel täuſchen zu laſſen. So fühle ich, ſagt ſich Jacobi, und ich kann nicht anders als ſo fühlen; ſo denken die Syſteme der Philoſophie, und wenn ſie Recht hätten, wäre mein Gefühl unmöglich.

Vergleichen wir Jacobi mit den Philoſophen, die ihm vorausgehen, ſo erhebt er ſich ohne Zweifel über deren Geſichtskreis: er hält ihnen das Gewicht einer Thatſache entgegen, welche der dogmatiſche Verſtand entweder verneinen mußte oder wenigſtens nicht erklären konnte; er fühlt *Mehr*, als jene begreifen. Wie Leibniz die Thatſache des Lebens in der Natur und der Selbſtbewegung in den Körpern der Lehre Descartes', wie er die Thatſache der Individualität der Lehre Spinoza's entgegengehalten hatte, ſo hält Jacobi die Thatſache der Religion, die Thatſache des Ueberſinnlichen im Menſchen, der Philoſophie überhaupt entgegen. Wie Descartes und Spinoza der leibniziſchen Philoſophie untergeordnet ſind, weil dieſe höhere Thatſachen betrachtet und erklärt, ſo muß ſich aus demſelben Grunde die dogmatiſche Philoſophie dem Standpunkte Jacobi's unterwerfen. Dieſe Bedeutung Jacobi's müſſen wir um ſo mehr hervorheben, weil ſie in der That zu wenig erkannnt und nicht deutlich genug bezeichnet worden iſt. Vergleichen wir dagegen Jacobi mit den Philoſophen, die ihm nachfolgen, ſo macht er erſt in der Form des Gefühls geltend, was jene in die Form der Erkenntniß zu erheben ſuchen.

Zu den dogmatiſchen Denkern verhält ſich Jacobi wie das religiöſe Gefühl zu dem bloßen Verſtande; zu den kritiſchen Denkern verhält er ſich wie das bloße Gefühl zu dem überlegenen Verſtande, der die Tiefe der menſchlichen Seele durchſchaut und die Thatſachen des Gefühls einſieht. Ehe aus der dogmatiſchen Philoſophie, welche die Erkenntniß der Dinge ſein will, die kritiſche Philoſophie oder die menſchliche Selbſterkenntniß hervorgehen konnte, mußte das menſchliche Selbſtgefühl gleichſam als mittlerer Durchgangspunkt hervortreten, und dieſen Durchgangspunkt eben bezeichnet Jacobi. Er ſelbſt iſt noch nicht kritiſch, ſondern er macht nur die Kriſis, die von dem Werdedrang des neuen Princips beſeelt iſt. Alles Neue in der Geſchichte der Menſchheit behauptet ſich zuerſt als ein unmittelbar Gewiſſes, bevor es in das Gebiet objectiver Erkenntniß erhoben wird. So macht Jacobi das Weſen des Menſchen mit der Unmittelbarkeit des Gefühls geltend, bevor es Kant durch die Kritik der Vernunft erleuchtet. So verhält ſich überhaupt die Gefühlsphiloſophie zur kritiſchen.

2. Jacobi und Mendelsſohn.

Dieſes Verhältniß macht Jacobi ſelbſt durch ſein eigenes Beiſpiel ſehr deutlich. Denn gegenüber den dogmatiſchen Denkern zeigt er ein überlegenes Bewußtſein, welches die vorhandenen Syſteme der Philoſophie wohl begreift und beſonders ihre Mängel gründlich einſieht und ſcharf hervorhebt; den kritiſchen Denkern gegenüber erſcheint Jacobi als der untergeordnete Kopf, der nicht im Stande iſt, dem höhern Geſichtspunkte nachzukommen. Jacobi hat wohl den Spinoza, aber niemals den Kant verſtanden. So Recht hatte Leibniz, wenn er ſagte: daß in dem Vollkommenen das Unvollkommene immer deutlich, in dem Un-

vollkommenen das Vollkommene immer undeutlich vorgestellt werde. Die Wahrheit dieses tiefsinnigen Satzes springt in die Augen, wenn wir Jacobi mit Mendelssohn vergleichen. In dem Streite beider kam der Gegensatz zwischen der Verstandes- und der Gefühlsphilosophie zum Vorschein. Mendelssohn vertheidigte den Theismus der Aufklärung, Jacobi den Theismus des Gefühls. Und wie man auch über die beiden Persönlichkeiten denke, so wird doch jeder Unbefangene begreifen müssen, daß Mendelssohn über den Standpunkt seines Gegners vollkommen im Unklaren, Jacobi dagegen über Mendelssohn vollkommen im Klaren war; daß der Verstandesphilosoph den Gefühlsphilosophen sehr undeutlich, dieser jenen sehr deutlich vorstellte. Darum klagt auch Mendelssohn unaufhörlich, daß er Jacobi nicht verstehe, und er verstand ihn wirklich nicht; Jacobi sagt nie, daß ihm sein Gegner unverständlich sei. Abgesehen übrigens von dieser Verschiedenheit ihrer Gesichtspunkte, lassen sich die beiden Gegner gut mit einander vergleichen. Mendelssohn verhält sich zur Verstandesaufklärung ähnlich, wie Jacobi zur Gefühlsphilosophie. Jener möchte Glauben und Wissenschaft in Moral, dieser Moral und Wissenschaft in Glauben verwandeln. Beide sind keine Systematiker, keine strengen und methodischen, sondern rednerische Schriftsteller, beide sind schöngeistige Talente, welche ihre philosophischen Gesichtspunkte ästhetisch ausstellen und in der Art akademischer Belletristen behandeln; beide sind von einförmigem Inhalte, und sie werden nicht müde, diesen einförmigen Inhalt zu wiederholen. Gott und Unsterblichkeit sind die Begriffe, welche Mendelssohn von allen Seiten beleuchtet, die er bis auf die Neige ausbeutet; Glaube und Offenbarung sind die beiden festen Punkte, von denen Jacobi ausgeht, um immer eben dahin wieder zurückzukehren. So ist auch ihre Beurtheilung der philoso-

phiſchen Syſteme eintönig und nivellirend. Mendelsſohn erſchienen Spinoza und Leibniz gleich Wolf; Jacobi erſchienen Leibniz und Wolf gleich Spinoza. Und in der feſten Annahme, daß alle rationale Erkenntniß auf Spinozismus hinauskommen müſſe, daß Spinoza der conſequenteſte aller Rationaliſten geweſen ſei, hat Jacobi dieſes Urtheil über alle Syſteme ſeit Ariſtoteles ausgedehnt. Leibniz, Wolf und Leſſing ſetzte er gleich Spinoza, und er verſuchte daſſelbe mit Kant, Fichte und Schelling, bis endlich der letztere, der Spinoza und Leibniz eben ſo gut zu unterſcheiden als zu verbinden wußte, dieſer gleichmachenden Kritik in ſeinem Denkmale Jacobi's ein grauſames, aber nicht ungerechtes Ende ſetzte.

Jacobi hatte ſo lange das Einerlei ſeiner Gedanken wiederholt, er war bei den unbeweglichen Vorſtellungen von Glaube und Offenbarung ſo unbeweglich ſtehen geblieben, nachdem ſich die Philoſophie ſchon längſt derſelben bemächtigt hatte, daß ihm Schelling zuletzt vorwerfen durfte, er ſei langweilig geworden, und es ſei endlich Zeit, daß ſein „Genörgel" aufhöre*). Jacobi erfuhr durch Schelling ein ähnliches Schickſal, als Mendelsſohn durch ihn erfahren hatte. Er war, um leibniziſch zu reden, Mendelsſohn gegenüber die höhere, Schelling gegenüber die niedere Monade, die dort deutlich vorſtellte, während ſie ſelbſt undeutlich vorgeſtellt wurde, hier dagegen undeutlich vorſtellte, während ſie ſelbſt deutlich vorgeſtellt wurde. Nachdem Jacobi den Pantheismus Spinoza's gegen Mendelsſohn's Theismus ſiegreich vertheidigt hatte, konnte ihm nichts Schlimmeres begegnen, als daß er von dem Standpunkte ſeines Theismus aus den Pantheismus eines Schelling angreifen wollte.

*) Schelling's Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen des Herrn Fr. Heinr. Jacobi. 1812. S. 135.

5. Jacobi und Leibniz.

Bevor wir die Gefühlsphiloſophie verlaſſen, ſo möge kurz das Verhältniß bemerkt werden, worin ihre Anhänger zu Leibniz ſtanden. Der wahre Leibniz hätte ihnen unter allen frühern Philoſophen der verwandteſte ſein ſollen; wenn auch in ſeinem Syſtem die abſolute oder unvergleichbare Urſprünglichkeit des menſchlichen Weſens keinen Platz fand, ſo war doch hier die Urſprünglichkeit des Gefühls, die elementare Bedeutung der dunkeln Vorſtellungen mit großem Scharfſinn erkannt worden. Herder kannte Leibniz und wußte ſich in poſitiver Weiſe von ihm abhängig. Hamann kannte ihn nicht oder nur ſo weit ſich Leibniz in der Theodicee zu erkennen giebt*). Lavater war mehr von ihm abhängig, als er vieleicht ſelbſt wußte. Und Jacobi, der aus Leibniz ein genaues Studium gemacht hatte und ihm in wichtigen Punkten beiſtimmte, war doch zu ſehr intereſſirt, die Monadenlehre auf den Spinozismus zurückzuführen, als daß er Leibniz' Eigenthümlichkeit hätte gerecht werden können. Indeſſen, wenn das Axiom der Mathematik, daß zwei Größen, welche einer dritten gleichen, auch unter einander gleich ſind, auf die Geiſter angewendet werden darf, ſo mußte Jacobi mehr mit Leibniz übereinſtimmen, als er ſelbſt Wort haben wollte. Denn beide vergleichen ſich mit Plato: Leibniz hält ſich an Plato, dieſen antiken Gegenfüßler Spinoza's, und Jabobi ſieht in Plato den einzigen Philoſophen, dem er verwandt ſein und welchen er ſelbſt dem Spinoza entgegen ſetzen will**).

*) Allwills Briefſammlung. Briefe an Verſchiedene. Nr. IX. Jacobi's Werke. Bd. I. S. 384.

**) Jacobi's Verhältniß zu Leibniz: vgl. Geſpräch über Hume. Bd. II. S. 236 flgd. und 256. Jacobi's Hinweiſung auf Plato: vgl. Einleitung II. S. 73 flgd.

Neuntes Capitel.

Göthe und Schiller in ihrem Verhältniß zu Leibniz und der Aufklärung.

Schluß.

I.

Göthe's philoſophiſche Vorſtellungsweiſe.

1. Verhältniß zu Spinoza.

In eben dem Punkte nun, wo Jacobi den Spinozismus verläßt und ſich gegen alle rationelle Betrachtung der Dinge verſchließt, deren Ziel ihm Vergötterung der Natur, Atheismus und Fatalismus zu ſein ſchien; in eben dem Punkte, wo Jacobi zwiſchen Theismus und Naturalismus, Freiheit und Nothwendigkeit, Vorſehung und Schickſal den heilloſen Riß macht, wendet ſich Göthe, dem dieſer Riß unerträglich war, von Jacobi und überhaupt von der dunkeln und ausſchließlichen Richtung der Gefühlsphiloſophie, womit ihn das Jugendalter ſeiner Poeſie zuſammengeführt hatte. Er ſchreibt dem Jugendfreunde, der ihm ſeine Briefe über Spinoza und die darauf bezüglichen Streitſchriften mit Mendelsſohn zugeſchickt hatte: „wie weit wir von einander abſtehen, habe ich erſt recht wieder aus dem Büchlein ſelbſt geſehen. Ich halte mich feſt und feſter an die Gottesver-

ehrung des Atheiſten und überlaſſe Euch Alles, was Ihr Religion heißt und heißen müßt. Wenn Du ſagſt, man könne an Gott nur glauben, ſo ſage ich Dir: ich halte viel aufs Schauen, und wenn Spinoza von der intuitiven Erkenntniß ſchreibt und ſagt: „„dieſe Betrachtungsweiſe kommt durch den klaren Begriff vom wirklichen Weſen gewiſſer Attribute Gottes zum klaren Begriff vom Weſen der Dinge““, ſo geben mir dieſe wenigen Worte Muth, mein ganzes Leben der Betrachtung der Dinge zu widmen, die ich reichen und von denen ich mir eine adäquate Idee bilden kann, ohne mich im Mindeſten zu bekümmern, wie weit ich kommen kann und was mir zugeſchnitten iſt*)." Die Ruhe und Klarheit, wie der zur Entſagung geſtimmte Geiſt Spinoza's zogen Göthe mächtig an, und in dem „amor Dei" erkannte er jenen hohen Seelenfrieden, den er auf dem Wege ſeiner künſtleriſchen und intuitiven Weltbetrachtung in dem eigenen Gemüthe fand und erlebte. Iſt doch die Intellectualliebe Spinoza's ſelbſt eine Intuition, worin der anſchauende und denkende Verſtand einander begegnen dürfen und alſo der phantaſievollſte Dichter mit dem ſtrengſten mathematiſchen Denker wohl übereinſtimmen konnte. In dieſem Punkte liegt Göthe's Congenialität mit Spinoza, deſſen Syſtem in ſeiner mathematiſchen Verfaſſung er wohl nie, ſo wenig als Herder, zu einer Angelegenheit wirklichen Studiums gemacht hat und auch bei der Eigenthümlichkeit ſeines Geiſtes kaum machen konnte. Zwiſchen beiden beſteht die Wahlverwandtſchaft contemplativer Gemüther, die gleiche Neigung theoretiſcher Geiſter zu einem beſchaulichen Leben.

*) Ueber Göthe's Verhältniß zu Jacobi, dem Spinozismus und dem mendelsſohn-jacobi'ſchen Streite vgl. Schöll's Ausgabe der Briefe und Aufſätze von Göthe aus den Jahren 1766—1786 (S. 192—229). Ueber Göthe's Spinozismus vgl. meinen Vortrag über Baruch Spinoza (1865). S. 11, 12.

2. Verhältniß zu Leibniz.

Göthe's leibnizischer Pantheismus.

Was man im Uebrigen Göthe's Weltanschauung nennt, ist im strengen Sinne des Worts weder Spinozismus noch sonst ein philosophisches System, wofür dieser poetische Genius kein Bedürfniß und darum auch keine Anlage hatte, sondern es ist die ächte phantasiegemäße Vorstellungsart, die das Göttliche in der Welt, das Geistige in dem Natürlichen zu schauen bestrebt ist. So war Göthe ein vollkommen dichterischer Pantheist, aber ein solcher, dem das Kraftgefühl der menschlichen Eigenthümlichkeit, das Selbstgefühl der eigenen unveräußerlichen Individualität so lebhaft inwohnte, daß er in diesem Punkte niemals ein Spinozist weder sein noch werden konnte. Man kann sagen, daß ihm mehr als einem Andern jener Begriff leibnizischer Monade angeboren war, der die absolute Eigenthümlichkeit der menschlichen Seele festhielt und zugleich das Geistige und Körperliche in Eines faßte. Auf diesen Begriff gründet sich die ächt göthe'sche Anschauung einer gesetzmäßigen, continuirlichen Entwicklung in allen Dingen, die er mit so vielem Eifer in Steinen, Pflanzen und Thieren verfolgte; und an ebendenselben Begriff knüpfen sich seine Unsterblichkeitsvorstellungen, die darin vornehmer als die leibnizischen dachten, daß sie nur für die höher strebenden Geister eine ewige persönliche Fortentwicklung annahmen. Und hier besonders bedient sich Göthe gern der leibnizischen Ausdrücke, daß der Mensch Entelechie, Monade oder, wie er bisweilen sagt, „entelechische Monade" sei. Identität von Natur und Geist und naturgemäße, organische Entwicklung in allen Dingen: diese beiden genau verbundenen Begriffe bilden die Mittelpunkte der göthe'schen Weltanschauung, die kein System, sondern das Be-

dürfniß ſeiner Seele und deren freier Entwurf war. Dieſer Betrachtungsweiſe, die dem hartnäckigen Stillſtande wie der gewaltſamen Bewegung gleich abgeneigt war, waren ſeine Ideen in jeder Richtung gemäß; ihr entſprach Göthe als Dichter und Philoſoph, als Naturforſcher und Staatsmann. Je näher ein philoſophiſches Syſtem dem Identitätsprincip und der Idee geſetzmäßiger Entwicklung angehört, um ſo verwandter iſt es dem Genius dieſes Dichters. Darum befreundete ſich Göthe in der *kantiſchen* Philoſophie am meiſten oder vielmehr allein mit der Kritik der Urtheilskraft, weil hier die Identität von Natur und Geiſt angeſtrebt oder doch äſthetiſch zugelaſſen wurde, und die ſpätere Identitätsphiloſophie, wenn er ſie näher gekannt hätte, würde ihm vielleicht unter allen Syſtemen am congenialſten geweſen und als die Erfüllung deſſen erſchienen ſein, was er von Fichte vergebens erwartet hatte. Darum ſympathiſirte Göthe unter den frühern Philoſophen mit Spinoza, ſo weit dieſer Pantheiſt und Identitätsphiloſoph war; beſonders aber mit Leibniz, der aus dem Begriffe der Identität den Begriff der continuirlichen Entwicklung löſte. Und auf der andern Seite leuchtet ein, warum die ſpätern Identitätsphiloſophen Schelling und Hegel ſich unter allen Dichtern *Göthen* am nächſten verwandt fühlen. Göthe vereinigt in naiver Weiſe und ohne jede philoſophiſche Abſicht die Alleinheitslehre Spinoza's mit der leibniziſchen Monadologie, er verfolgt und ſucht überall das Naturgeſetz der Metamorphoſe und *Evolution*, und wenn ſeine philoſophiſche Weltanſicht mit einem beſtimmten Namen bezeichnet werden ſoll, ſo möge ſie in jenem leibniziſchen Pantheismus beſtehen, den vor ihm Leſſing anſtrebte und nach ihm Schelling erfüllte. Ein natürlicher Feind des Dualismus, wie er war, mußte er jenen unverſöhnlichen Gegenſatz zwiſchen Naturalismus und Theismus, den Jacobi ſo

hartnäckig behauptete, als etwas Fremdes von sich weisen. Hier bestand zwischen Göthe und Jacobi ein Gegensatz nicht bloß der Begriffe, sondern der Naturen, die sich je länger, je mehr einander entfremdeten. In diesem Gegensatz zu Jacobi begegneten sich Schelling und Göthe, deren Weltanschauungen nahe verwandt waren, denn beide suchten Naturalismus und Theismus zu vereinigen, die Jacobi trennen wollte, und sie verbanden Beide auf eine höchst eigenthümliche und geniale Weise die philosophische Vorstellungskraft mit der poetischen. Göthe philosophirte mit der Phantasie, und Schelling dichtete mit dem Verstande. So erfuhr von diesen beiden Seiten Jacobi's letzte Schrift von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung eine sehr entschiedene und empfindliche Gegenerklärung. Schelling setzte ihr das böse Denkmal Jacobi's, und Göthe richtete dagegen jenes kleine, merkwürdige Gedicht, welches die Ueberschrift führt: „Groß ist die Diana der Epheser". Jacobi nämlich wollte die lebendige Offenbarung Gottes nicht in der Natur, auch nicht in der Schrift, sondern lediglich im Innern des Menschen gelten lassen. Sein Theismus widerstrebte der Orthodoxie eben so sehr, als dem Naturalismus. Aber Göthen, der seine Ideen immer *sehen* wollte, mußte dieser gestaltlose und unsichtbare Gott als ein unheimliches Wesen erscheinen, womit er, der Künstler, nichts gemein haben konnte, weil dieses Wesen mit der Natur auch die Kunst von sich ausschließt*). Wo bliebe das Werk des Künstlers, wenn das Göttliche nicht gestaltet und sinnlich ausgedrückt werden könnte, wenn es wirklich so wäre, wie Jacobi sich einbildet: „als gäb's

*) Darum hat Göthe dieses Gedicht, welches vom Standpunkte des *Künstlers* aus Jacobi's Theismus zurückweist, unter den Cyclus der Sammlung aufgenommen, welchen er mit dem Titel „*Kunst*" bezeichnet.

einen Gott ſo im Gehirn, da! hinter des Menſchen alberner Stirn, der ſei viel herrlicher als das Weſen, an dem wir die Breite der Gottheit leſen?"

Was wir hier beſonders an Göthe hervorheben, iſt die Vereinigung von Spinoza und Leibniz, die ſich unwillkürlich in ſeiner Betrachtungsweiſe vollzieht: das iſt dieſer leibnizische Pantheismus, um den Ausdruck zu wiederholen, den wir zur Bezeichnung Leſſing's brauchen mußten.

II.

Schiller's philoſophiſche Vorſtellungsweiſe.

1. Verhältniß zu Spinoza und Leibniz.

Schiller's leibnizischer Pantheismus.

Eine ähnliche Vereinigung der beiden entgegengeſetzten Richtungen der dogmatiſchen Philoſophie findet ſich in der jugendlichen Anſchauungsweiſe unſers zweiten großen Dichters. Die philoſophiſchen Briefe zwiſchen Julius und Raphael bezeugen uns, wie Schiller in ſeiner Weiſe den Uebergang von der einen Vorſtellungsart zur andern machte oder beide mit einander zu verbinden wußte. Er hatte von Natur eine Neigung zur Metaphyſik, die ihn zum Philoſophiren antrieb und ſeiner poetiſchen Kraft nicht die Gewalt, wohl aber jenen naiven Charakter entzog, der Göthe's dichteriſche Individualität und Ueberlegenheit ausmacht. Schiller war ein Gefühlsphiloſoph, einer der fühlenden und phantaſirenden Denker, bevor er ein geſchulter kritiſcher Philoſoph wurde. Er iſt als Gefühlsphiloſoph ebenfalls ein leibnizischer Pantheiſt, d. h. er vereinigt aus innerem, poetiſchem Bedürfniſſe die Idee der Alleinheit mit der Idee der Monadologie. In dieſer Rückſicht bilden die beiden Dichter einen merkwürdigen Gegenſatz zu Hamann und Jacobi. Jene verhalten ſich zu Spinoza und Leibniz

poſitiv, dieſe negativ. So erſcheinen Göthe und Schiller, was ihre philoſophiſchen Ideen betrifft, in unmittelbarer Verwandtſchaft mit Leſſing; ſie ſind die Fortbildner jener Weltanſchauung, welche Leſſing angeſtrebt und gleichſam als ſein Teſtament hinterlaſſen hatte: ſie bilden die Durchgangspunkte zwiſchen Leſſing und Schelling. Hamann und Jacobi waren Spinoza und Leibniz gegenüber Skeptiker. Poetiſche Naturen, wie Göthe und Schiller, weil ſie ſchöpferiſch ſind, können nicht ſkeptiſch ſein, und wenn ſie entgegengeſetzte oder verſchiedene Geſichtspunkte vereinigen, ſind ſie nicht gewöhnliche Synkretiſten, ſondern geſtaltende Denker. In dieſen aufſtrebenden Geiſtern wollte das Gefühl der göttlichen Weltordnung mit dem unveräußerlichen Gefühle menſchlicher Urſprünglichkeit verſöhnt werden. Dieſer unwillkürliche Drang und keine gewählte Abſicht faßt in Schiller's poetiſchem Verſtande Spinoza und Leibniz zuſammen und löſt ihren Gegenſatz, um beide zu bejahen, während Jacobi dieſen Gegenſatz ausgelöſcht hatte, um beide zu verneinen. Wie bei Leibniz, ſo gilt auch bei Schiller die Harmonie der Seelen als die höchſte Aufgabe des Menſchen, als die höchſte Abſicht des Univerſums, das ſich in einem Stufenreiche von Kräften entfaltet und zur Gottheit emporſtrebt. Wie tief ſich hier dieſe leibniziſche Vorſtellungsart in das Gemüth eingelebt und zur Empfindung verdichtet hat, wie weit dieſe metaphyſiſchen Begriffe ſchon in Gefühl und Einbildungskraft übergegangen ſind, wird man am deutlichſten erkennen, wenn wir unſern Schiller ſelbſt reden laſſen. Unwillkürlich verwandelt ſich in ſeinem dichteriſchen Verſtande Spinoza's Pantheismus in das „Monadenpoem", wie Herder die leibniziſche Philoſophie zu nennen liebte. „Alle Vollkommenheiten im Univerſum ſind vereinigt in Gott. Gott und Natur ſind zwei Größen, die ſich vollkommen gleich ſind. Die

ganze Summe von harmoniſcher Thätigkeit, die in der göttlichen Subſtanz beiſammen exiſtirt, iſt in der Natur, dem Abbilde dieſer Subſtanz, zu unzähligen Graden und Maßen und Stufen vereinzelt. Die Natur (erlaube mir dieſen bildlichen Ausdruck) iſt ein unendlich getheilter Gott. — Liebe iſt die Leiter, worauf wir emporklimmen zur Gottähnlichkeit. Ohne Anſpruch, uns ſelbſt unbewußt, zielen wir dahin.

Todte Gruppen ſind wir, wenn wir haſſen,
Götter, wenn wir liebend uns umfaſſen,
Lechzen nach dem ſüßen Feſſelzwang.
Aufwärts, durch die tauſendfachen Stufen
Zahlenloſer Geiſter, die nicht ſchufen,
Waltet göttlich dieſer Drang.

Arm in Arme, höher ſtets und höher,
Vom Barbaren bis zum griech'ſchen Seher,
Der ſich an den letzten Seraph reiht,
Wallen wir einmüthigen Ringeltanzes,
Bis ſich dort im Meer des ewigen Glanzes
Sterbend untertauchen Maß und Zeit."

2. Schiller's Hinweiſung auf Kant.

Die Idee der leibniziſchen Weltanſchauung in ihrer Hinneigung zur kritiſchen Philoſophie läßt ſich nicht edler ausſprechen, als in den Worten, womit dieſe merkwürdigen Briefe ſchließen. „Unter allen Ideen Deines Aufſatzes kann ich Dir am wenigſten den Satz einräumen, daß es die höchſte Beſtimmung des Menſchen iſt, den Geiſt des Weltſchöpfers in ſeinem Kunſtwerke zu ahnen. Zwar weiß auch ich für die Thätigkeit des vollkommenſten Weſens kein erhabeneres Bild, als die Kunſt. Aber eine wichtige Beſtimmung ſcheinſt Du überſehen zu haben. Das Univerſum iſt kein reiner Abdruck eines Ideals, wie das vollendete

Werk eines menſchlichen Künſtlers. Dieſer herrſcht deſpotiſch über den todten Stoff, den er zu Verſinnlichung ſeiner Ideen gebraucht. Aber in dem göttlichen Kunſtwerke iſt der eigenthümliche Werth jedes ſeiner Beſtandtheile geſchont, und dieſer erhaltende Blick, deſſen er jeden Keim von Energie, auch in dem kleinſten Geſchöpfe, würdigt, verherrlicht den Meiſter eben ſo ſehr, als die Harmonie des unermeßlichen Ganzen. Leben und Freiheit, im größten möglichen Umfange, iſt das Gepräge der göttlichen Schöpfung. Sie iſt nie erhabener als da, wo ihr Ideal am meiſten verfehlt zu ſein ſcheint. Aber eben dieſe höhere Vollkommenheit kann in unſerer jetzigen Beſchränkung von uns nicht gefaßt werden. Wir überſehen einen zu kleinen Theil des Weltalls, und die Auflöſung der größern Menge von Mißtönen iſt unſerm Ohr unerreichbar. Jede Stufe, die wir auf der Leiter der Weſen emporſteigen, wird uns für dieſen Kunſtgenuß empfänglicher machen, aber auch alsdann hat er gewiß ſeinen Werth nur als Mittel, nur inſofern er uns zu ähnlicher Thätigkeit begeiſtert. Dem edlen Menſchen fehlt es weder an Stoff zur Wirkſamkeit noch an Kräften, um ſelbſt in ſeiner Sphäre Schöpfer zu ſein. Haſt Du dieſen Beruf einmal erkannt, ſo wird es Dir nie wieder einfallen, über die Schranken zu klagen, die Deine Wißbegierde nicht überſchreiten kann. Und dieß iſt der Zeitpunkt, den ich erwarte. Erſt muß Dir der Umfang Deiner Kräfte völlig bekannt werden, ehe Du den Werth ihrer freieſten Aeußerung ſchätzen kannſt*)."

Dieſe letzten Worte weiſen unverkennbar auf die kantiſche Philoſophie hin, zu deren Grundſätzen ſich Schiller ſelbſt in ſei-

*) Schiller's ſämmtliche Werke. Bd. X. Philoſophiſche Briefe: Gott. S. 294 flgd. 306 flgd. Zu vgl. meine Schrift „Schiller als Philoſoph". (1858). Nr. III. S. 17—30.

nen ſpätern äſthetiſchen Aufſätzen bekannte und deren Syſtem in äſthetiſcher Rückſicht er am meiſten gefördert und in der Richtung auf die Identitätsphiloſophie fortgebildet hat. Schiller verhält ſich zur kantiſchen Philoſophie eben ſo congenial, als Leſſing zur leibniziſchen: er erſcheint gleichſam als Mittel- und Bindeglied, zuerſt zwiſchen Leſſing und Kant, dann zwiſchen Kant und Schelling.

III.

Die poetiſche Geltung der Individualität.

Die präſtabilirte Seelenharmonie.

Wie Leibniz den Menſchen begriffen hatte, als ein vollkommen eigenthümliches, urſprüngliches, monadiſches Weſen: ſo fühlten ſich die Geiſter in dem Zeitalter der Sturm- und Drangphiloſophie, welche die Feſſeln der Schule von ſich warf und die Kriſis entſcheidet, die unmittelbar der neuen Epoche vorausgeht. Niemals iſt in der menſchlichen Seele das Monadengefühl lebhafter gegenwärtig geweſen und feuriger ausgeſprochen worden, niemals hat der einzelne Menſch dem einzelnen Menſchen mehr gegolten, als damals. Die mächtigſten Empfindungen, deren das menſchliche Gemüth fähig iſt, richteten ſich hier mit leidenſchaftlicher Gewalt auf die individuellen Verhältniſſe der Freundſchaft und Liebe. Man lebte in dieſen Verhältniſſen mit einer förmlichen Andacht, man behandelte ſie wie eine Art Cultus und Religion. Das Gefühl wurde hier unmittelbar zur Metaphyſik: Freundſchaft und Liebe galten als die höchſte Uebereinſtimmung der Seelen, als ein Symbol der Weltharmonie, und die ſo bewegte Einbildungskraft gefiel ſich darin, die geheimnißvolle Nothwendigkeit einer göttlichen Vorherbeſtimmung auch auf die menſchlichen Seelenverhältniſſe zu übertragen. Mit dem Selbſtgefühle

eigenſter Individualität ſteigerte ſich natürlich der Werth des Individuums, ſteigerte ſich das Intereſſe an der menſchlichen Eigenthümlichkeit, ſteigerte ſich die Innigkeit und Bedeutung aller Verhältniſſe, welche das Individuum mit dem Individuum verknüpfen: beſonders jener Verhältniſſe, die wie aus angeborner, innerſter Neigung gewählt und ergriffen werden, die als individuellſte Vorherbeſtimmung, als präſtabilirte Seelenharmonie, als Wahlverwandtſchaft erſcheinen. Dieſe leidenſchaftliche Stimmung der Gemüther fand in dem göthe'ſchen Werther ihren ebenbildlichen Ausdruck, und die dämoniſche Aehnlichkeit, womit hier das Schickſal der Leidenſchaft und das Geheimniß der Herzen getroffen war, mußte das im Innerſten berührte Zeitalter entzücken zugleich und erſchrecken. Es war ein hiſtoriſcher Roman, und zwar der mächtigſte, den dieſes Zeitalter haben konnte, wenn anders nicht der Name, ſondern die in der Empfindungsweiſe und der Gemüthsſtimmung einer ganzen Zeit begründete Geltung des Inhalts den geſchichtlichen Werth der Kunſt und Dichtung ausmacht. Wir können hier nicht länger bei dieſer anziehenden Stelle verweilen, da wir den Fortgang der Ideen allein im Auge haben; aber dürften wir das Zeitalter, welches fühlend und ahnend philoſophirte und in der innerſten Seele ergriffen war von dem unendlichen Werthe des Individuums, bis in ſeine kleinſten und verborgenſten Vorſtellungen verfolgen, ſo würden wir kein beſſeres Bild und Beiſpiel finden als jene göthe'ſche Dichtung.

IV.

Schluß: Auflöſung der dogmatiſchen Philoſophie.

1. Widerſpruch der Gefühlsphiloſophie.

Wir haben ſchon bei Leibniz den Widerſpruch aufgedeckt, welcher der dogmatiſchen Philoſophie inwohnt: daß nämlich un-

ter dem Gesichtspunkte der Monadenlehre die Möglichkeit einer rationalen Erkenntniß verneint werden mußte, so sehr auch die Monadologie eine solche Erkenntniß selbst sein wollte. Diesen Widerspruch offenbart, ohne ihn zu lösen, die Gefühlsphilosophie, vor Allen in Hamann und Jacobi, die sich den dogmatischen Philosophen gegenüber ausschließend und verneinend verhielten. An dieser Gestalt der Gefühls- oder Glaubensphilosophie läßt sich eine negative und eine positive Seite deutlich unterscheiden: die erste richtet sich beweisend und widerlegend gegen alle rationale Erkenntniß; die andere richtet sich fühlend und divinirend auf das Ursprünglich-Menschliche. Von ihrer negativen Seite betrachtet, ist die Glaubensphilosophie entschieden skeptisch, von der positiven Seite dagegen entschieden dogmatisch: unter jenem Gesichtspunkte vergleicht sie sich mit Hume, unter diesem mit Rousseau.

Und warum sollen wir nicht sagen, daß die deutsche Aufklärung in diesen Glaubensphilosophen ihren Hume und ihren Rousseau der kantischen Philosophie vorausgeschickt habe, da sich diese deutschen Glaubensphilosophen selbst ihrer Gemeinschaft namentlich mit Hume so deutlich bewußt waren, welcher Kant nach dessen eigenem Bekenntniß aus dem Schlummer des Dogmatismus erweckte?

Mit der Verneinung der rationalen Erkenntniß endet auch in Deutschland die dogmatische Philosophie. Diese Auflösung, welche von Leibniz vorbereitet war, haben unsere Hamann und Jacobi deutlich und bestimmt ausgesprochen. Aber eben dieses kategorische Verneinen der rationalen Erkenntniß bildet den Widerspruch, wodurch sich die Gefühlsphilosophie selbst aufhebt. Denn die Kehrseite davon ist das kategorische Setzen eines irrationalen Princips, einer Wahrheit, deren wir unmittelbar gewiß

ſind und nur unmittelbar durch Gefühl und Glauben gewiß ſein können. So ſehr ſie ſich gegen den Dogmatismus ſträuben, bleiben die Glaubensphiloſophen doch unter ſeiner Herrſchaft und werden, ſo weit ſie poſitiv ſind, von ihm gefangen gehalten. Sie befreien ſich nicht vom Dogmatismus, ſondern empören ſich nur dagegen. Wider ihren Willen haben ſie aus dem Gefühle, indem ſie es kategoriſch hinſtellen, eine Kategorie, einen Begriff gemacht und dadurch den lebendigen Glauben in einen dogmatiſchen Glauben verwandelt. So müſſen ſie das Schickſal aller dogmatiſchen Philoſophie theilen: nämlich den Widerſpruch, daß ſie ſich ſelbſt nicht erklären, daß ſie aus ihren Principien ihren Standpunkt nicht rechtfertigen können. Denn ein anderes iſt das Gefühl, welches ſie behaupten, ein anderes die Gefühlsphiloſophie, die ſie predigen. Ihr Gefühl iſt eine lebendige Thatſache, ihre Gefühlsphiloſophie iſt ein logiſches Urtheil: ſie iſt nicht bloß Gefühl, ſondern ſie denkt das Gefühl und verwandelt es in ein Axiom; ſie verwandelt den natürlichen Grund des Wiſſens in den ſpeculativen Grundſatz des Philoſophirens und widerlegt dadurch ſich ſelbſt, denn ſie macht zu einem Object des Verſtandes, was ihren eigenen Principien zufolge niemals Verſtandesobject werden kann. Das Gefühl ſoll der Grund unſeres Wiſſens ſein. Gut! ſo werde ich, ſo viel ich weiß, nur durch das Gefühl wiſſen, aber das Gefühl ſelbſt werde ich niemals wiſſen; es kann nur Subject, nie Object meines Bewußtſeins werden. Das Ueberſinnliche ſoll nicht Object des Verſtandes, nicht bewußter Gegenſtand ſein: ſo gilt daſſelbe von dem Vermögen des Ueberſinnlichen, ſo gilt daſſelbe vom Gefühl, welches dieſes Vermögen iſt. Wo bleibt, müſſen wir fragen, die Gefühlsphiloſophie, deren Gegenſtand das Gefühl iſt? Der Gefühlsphiloſoph verhält ſich zum Gefühl, wie der Materialiſt

zum Körper, der Monadolog zur Monade, der Spinozist zum Modus. Wären die Dinge nur Modi, ſo wäre der Spinozismus, nämlich der Begriff oder die Erkenntniß, daß die Dinge Modi ſind, ſchlechterdings unmöglich. Wären die Dinge nur Monaden, ſo wäre die klare und deutliche Einſicht, daß ſie Monaden ſind, ſchlechterdings unmöglich. Wären die Dinge nur Körper, ſo wäre Alles eher zu erklären, als der Materialismus ſelbſt, welcher wiſſen will, daß alle Dinge nur Körper, alle wirkſamen Kräfte nur Körperkräfte ſind. Und eben daſſelbe gilt von der Philoſophie, die ſich ausſchließlich auf das Gefühl gründet, die alle Erkenntniß vom Gefühl allein abhängig macht. Wäre wirklich das Gefühl der alleinige Grund unſeres Wiſſens, ſo würden wir unter der Macht und Herrſchaft des Gefühls leben, ſo würden wir fühlend denken, aber niemals das Gefühl denken, geſchweige darüber weitläufig philoſophiren.

2. Geſammtwiderſpruch der dogmatiſchen Philoſophie.

Um das Geſammtreſultat in eine bündige Formel zu faſſen, ſo lautet das ſchließliche Urtheil: die Philoſophie hat auf keinem ihrer bisherigen Standpunkte vermocht, ſich ſelbſt zu erklären. Von Descartes bis Jacobi hat der philoſophirende Geiſt keinen Geſichtspunkt gefunden, unter dem er ſich ſelbſt erblicken und ſeine eigene Möglichkeit, ſeinen Realgrund, erklären konnte. Descartes ſetzte die Möglichkeit rationaler Erkenntniß voraus, und Spinoza erfüllte dieſe Vorausſetzung; Leibniz widerſprach der Möglichkeit einer rationalen Erkenntniß zwar nicht im Principe, wohl aber in dem Ergebniß ſeiner Philoſophie; und Jacobi endlich verneinte kategoriſch jene Vorausſetzung, worauf ſich in Descartes die Philoſophie gegründet hatte. Unter dieſem Geſichts-

punkte betrachtet, bildet die vorkantische Philosophie eine deutlich ausgesprochene Antinomie. Die Thesis lautet: es giebt eine rationale Erkenntniß vom Wesen der Dinge; die Antithesis: es giebt eine solche Erkenntniß nicht. Jene erklärt: Nichts ist unbegreiflich, diese: Alles ist unbegreiflich. Die Thesis wird durch Descartes und Spinoza, die Antithesis durch Jacobi behauptet, und die Verknüpfung beider, das heißt die Antinomie selbst, bildet Leibniz.

3. Die kritische Philosophie.

Diesen Widerspruch nun erkennt und löst die kritische Philosophie. Sie ist in Wahrheit kritisch, denn sie macht den Schiedsrichter in dem Streit zwischen Dogmatismus und Skepticismus (Glaubensphilosophie) über die Möglichkeit rationaler Erkenntniß: in einem Streit, bei dem sich alle Systeme der Vergangenheit betheiligen müssen; sie richtet die entgegengesetzten Parteien und entscheidet deren Streit so, daß sie jeder von beiden ihre wohlerwogenen Rechte zutheilt. Sie begrenzt das streitige Gebiet der rationalen Erkenntniß: diesseits der festgesetzten Grenze soll die Thesis, jenseits derselben soll die Antithesis Recht haben. Ihr letzter Urtheilsspruch erklärt: es giebt eine rationale Erkenntniß, aber nur von den sinnlichen Objecten oder den Erscheinungen der Dinge; es giebt dagegen keine rationale Erkenntniß von dem Uebersinnlichen oder vom Wesen der Dinge. Will man die menschliche Wissenschaft über diese Grenze ausdehnen und auf das Gebiet des Uebersinnlichen, auf das Wesen der Dinge selbst übertragen; will man sich zu einer rationalen Psychologie, Kosmologie, Theologie versteigen, so sind jene Widersprüche und Antinomien unvermeidlich, welche die leibniz-wolfische Philosophie an ihrem eigenen Beispiele zeigt und Kant in seiner Kri-

tik der reinen Vernunft an eben dieſer Stelle entdeckt und auflöſt.

4. Kant, Fichte, Schelling in ihrem Verhältniß zu Leibniz.

Der Geſichtspunkt, unter dem die kritiſche Philoſophie entſteht, ſucht die Selbſterkenntniß im Sinn exacter Wiſſenſchaft, d. h. die Erklärung der menſchlichen Erkenntniß in erſter und die der Dinge in zweiter Linie. Von hier aus beſchreibt die kritiſche Philoſophie eine Entwicklung, welche dem Verlaufe der dogmatiſchen analog iſt. Wie ſich Descartes zur dogmatiſchen Philoſophie verhält, ſo verhält ſich Kant zur kritiſchen. Wie Spinoza zu Descartes, ſo verhält ſich Fichte zu Kant. Wie Leibniz zu Descartes und Spinoza, ſo verhalten ſich Schelling und Hegel zu Kant und Fichte. Und in dieſen Verhältniſſen ſcheinen die Philoſophen der folgenden Zeit ſelbſt ihre Verwandtſchaft mit den frühern empfunden zu haben. Je mehr ſich die kritiſche Philoſophie von dem kantiſchen Dualismus befreit, je näher ſie dem Identitätsprincip und dem Begriff der Entwicklung kommt, um ſo mehr ſteigert ſich ihre Sympathie für Spinoza, um ſo näher fühlt ſie ſich mit Leibniz verwandt.

Kant, der Begründer des Kriticismus, beurtheilte die dogmatiſche Philoſophie, d. h. alle Syſteme, die vor ihm da waren, zu ſehr im Ganzen, um die Eigenthümlichkeiten der verſchiedenen Philoſophen genau zu unterſcheiden; er hatte weniger Individualitäten als Gruppen vor ſich, die er nicht ins Einzelne verfolgte. Den Spinoza kannte er kaum oder lernte ihn erſt durch Jacobi kennen, und Leibniz faßte er im wolfiſchen Verſtande auf, dem er ſelbſt angehörte, ſo lange er noch im Dogmatismus verharrte. Die Philoſophie, deren Widerſprüche er

aufgedeckt und deren metaphyſiſche Syſteme er geſtürzt haben wollte, war die leibniz-wolfiſche.

Fichte wußte, daß er im äußerſten Gegenſatz zu Spinoza ſtehe und daß ſeinem Principe Leibniz näher verwandt ſei. Er ſah in Spinoza den Charakter der dogmatiſchen Philoſophie, welcher er ſelbſt gegenüber der kritiſchen Philoſophie ſein wollte. Zwiſchen ihm und Spinoza beſtand nur die Wahlverwandtſchaft conſequenter und rückſichtsloſer Denker, und dieſe Verwandtſchaft fühlte Fichte eben ſo deutlich, als er den Gegenſatz ihrer Syſteme einſah. Zwiſchen ihm und Leibniz beſtand eine Wahlverwandtſchaft der Grundſätze, die in dem Principe ſelbſtthätiger Eigenthümlichkeit und Kraft übereinſtimmten. In eben dieſem Punkte, wo ſich Leibniz dem Spinoza entgegenſetzt, fühlte ſich Fichte zu Leibniz hingezogen.

Am bedeutungsvollſten und treffendſten aber urtheilte Schelling über jene beiden Träger der dogmatiſchen Philoſophie, denen er ſich in gleicher Weiſe congenial fühlte, denn mit Spinoza theilte er das Identitätsprincip und den Pantheismus und mit Leibniz die Idee der Entwicklung im Univerſum, des Stufenreichs der Dinge, der harmoniſchen Weltordnung. Wir können von Leibniz und ſeinem Zeitalter nicht beſſer Abſchied nehmen, als wenn wir uns die Urtheile vergegenwärtigen, welche Fichte und Schelling dem großen Begründer der deutſchen Aufklärung widmen. Wie er in dieſen Urtheilen exiſtirt, ſo hat Leibniz' Bild uns ſelbſt vorgeſchwebt von dem erſten Zuge unſerer Darſtellung bis zum letzten.

Fichte ſagt in ſeiner zweiten Einleitung in die Wiſſenſchaftslehre: „Leibniz konnte auch überzeugt ſein, denn wohl verſtanden — und warum ſollte er ſich nicht ſelbſt wohl verſtanden haben? — hat er Recht. Läßt höchſte Leichtigkeit und Freiheit des

Geiſtes Ueberzeugung vermuthen; läßt die Gewandtheit, ſeine Denkart allen Formen anzupaſſen, ſie auf alle Theile des menſchlichen Wiſſens ungezwungen anzuwenden, alle erregten Zweifel mit Leichtigkeit zu zerſtreuen und überhaupt ſein Syſtem mehr als Inſtrument, denn als Object zu brauchen; läßt Unbefangenheit, Fröhlichkeit und guter Muth im Leben auf Einigkeit mit ſich ſelbſt ſchließen: ſo war vielleicht Leibniz überzeugt, und der einige Ueberzeugte in der Geſchichte der Philoſophie."

Und Schelling erklärt in der Einleitung ſeiner Ideen zu einer Philoſophie der Natur: „der Erſte, der Geiſt und Materie mit vollem Bewußtſein als Eines, Gedanke und Ausdehnung nur als Modificationen deſſelben Princips anſah, war Spinoza. Sein Syſtem war der erſte kühne Entwurf einer ſchöpferiſchen Einbildungskraft, der in der Idee des Unendlichen, rein als ſolchem, unmittelbar das Endliche begriff und dieſes nur in jenem erkannte. Leibniz kam und ging den entgegengeſetzten Weg. Die Zeit iſt gekommen, wo man ſeine Philoſophie wiederherſtellen kann. Sein Geiſt verſchmäht die Feſſeln der Schule, kein Wunder, daß er unter uns nur in wenigen verwandten Geiſtern fortgelebt hat und unter den Uebrigen längſt ein Fremdling geworden iſt. Er gehörte zu den Wenigen, die auch die Wiſſenſchaft als freies Werk behandeln. Er hatte in ſich den allgemeinen Geiſt der Welt, der in den mannigfaltigſten Formen ſich ſelbſt offenbart, und wo er hinkommt, Leben verbreitet." —

Druck von Friedrich Frommann in Jena.